93. JAHRGANG 1940 ZWEITES HEFT

THEOLOGISCH-PRAKTISCHE
QUARTALSCHRIFT

Anima Christi.

Von *P. Dr Heinrich Suso Braun O. F. M. Cap.*, Maria Plain (Salzburg).

Wir beten es fast jeden Tag unter jenen Gebeten, die pro opportunitate Sacerdotis nach der heiligen Messe zu beten sind. Es ist eines der gewaltigsten Gebete in der Menschensprache. Um die *Gebete* ist es etwas eigenes. Bremond hat auf die Verwandtschaft von Poesie und Gebet hingewiesen. Es werden viele Gebete geschrieben, aber nur wenige sind echte Gebete. Wie es viele Gedichte gibt, die nur gereimte Prosa sind, und viele Dichter, die nur eben irgend etwas zusammenschreiben, so gibt es auch viele Gebete, die nur eben an Gott gerichtete Worte sind, und viele Beter, die nur eben reden. Zu einem echten Gebet, das nicht nur Imitation sein soll, gehört mehr, gehört vielleicht sogar mehr als zu einem guten Gedicht, gehört vor allem Echtheit des Gefühls; es muß mit dem Herzblut gebetet sein. Vielleicht läßt es sich nicht so recht sagen, was alles dazu gehört, aber man spürt es, wenn man etwa die Gebete Newmans liest und nachbetet. Der Beter darf jedenfalls nicht nur so tun, als bete er. Er darf nicht nur Herr, Herr sagen. Der ganze Ernst des Menschseins vor Gott muß in den Worten zittern. Spürt man von hier aus den ganzen Jammer jener Gebetbücher-Produktion, die zu beten man unserem Volk zumutet? Freilich handelt es sich nicht darum, daß wir dem lieben Gott Kunstwerke vorsagen, die er schon längst auswendig kennt. In dem wortlosen, aber echten Beten eines schlichten Mütterleins steckt vielleicht mehr echtes Beten als in kunstvollen Texten, die doch keine Gebete sind. Aber des Menschen wegen, der sich an diesen Texten zu Gott durchtasten soll, stellen wir hohe Forderungen an den, der sich unterfängt, sein Beten einem anderen in den Mund zu legen als Gebet.

Das Anima Christi ist ein echtes Gebet. Und wenn es auch nicht der heilige Ignatius war, der es zum erstenmal sprach, es war jedenfalls nicht nur ein guter Lateiner und nicht nur ein guter Dichter, der es erfand — es war ein religiöses Genie. Mit einem gewaltigen Akkord hebt es an: *Anima Christi, sanctifica me.* Seele Christi, heilige mich. Was wissen wir schon von der *Seele Christi*, ihren Reichtümern und ihren Leiden, ihrer Höhe und ihrer Tiefe,

ihrer Liebe und ihren Rätseln! Seele Christi — das ist nicht nur ein Teil des Heilandes. In der Seele ballt sich das ganze Wesen zusammen; von der Seele als der forma her wird der ganze Organismus aufgebaut und sein Gesicht gestaltet. Seele ist die letzte Quelle, aus der das ganze Leben sprudelt und aus der alle Worte und alle Liebe, alles Tun und alles Leiden, alle Hingabe und aller Sieg des Heilandes stammt. Reicht dieses Wort „Seele Christi" nicht in noch tiefere Tiefen als der Begriff „Herz Jesu"? Und nicht nur das persönliche Leben des Gottmenschen stammt aus dieser Quelle; alle Kräfte, die von ihm, seinem Tun und seinem Reden ausgingen und die jeden Menschen, der in diese Welt kommt, ergreifen und formen, stammen aus dieser Seele Christi. Alles religiöse und heilige Dasein in der Welt, das aus der Kraft Christi lebt, ist gebaut von der Seele Christi her. Hat man nicht von einer Weltseele geredet? Wenn es so etwas gäbe, dann wäre es die Seele Christi, diese letzte Brunnenstube alles Daseins; denn aus dieser Seele Christi strömt uns der Logos zu, durch den alles gemacht ist. Und diese lebendige Mitte des Heilandes sprechen wir an, nichts Geringeres; wir bleiben nicht an der Peripherie. Und durch diese lebendige Mitte des Heilandes möchten wir heilig gemacht werden.

Sanctifica me. — „Heilig" ist die Zusammenfassung alles Großen. Heroisch, edel, vornehm, klug, weise... alles das sind irdische Ideale; das Ideal der Heiligkeit greift über sie alle hinaus, schließt sie auch wieder alle in sich und stößt vor in den Lebensbereich Gottes selbst. Heilig besagt, daß etwas ausgesondert ist und herausgehoben über alles Profane und Diesseitige und hineingezogen in den Dienst des Tempels und Gottes, und zwar in einem solchen Hörigkeitsverhältnis, daß es eher vernichtet wird, als daß es je aus dem Bereich des Heiligen ausgeschieden und zu Irdischem und Profanem dienen würde. Und so will der Beter in Gott hineingerissen sein; eine letzte Unbedingtheit und ein letztes Überantwortetsein spricht aus dieser Bitte. Und diese Überantwortung geschieht nicht in juridischen Abmachungen, sondern durch eine neue Wirklichkeit, dadurch, daß die Seele Christi zur lebendigen Mitte des Menschen wird und ihn formt und gestaltet. Wie klein nimmt sich dem gegenüber eine religiöse Haltung aus, die über die äußerste Schale der religiösen Wirklichkeit nie hinauskommt und die um Heiligung immer nur ein Skapulier, eine Novene oder ein Tränenrosenkränzlein anspricht. In dieser Bitte: „Seele Christi, heilige mich" aber liegt das Wissen um den Kern alles Religiösen. Heiligkeit ist diesem Beter die Gegenwart Gottes und Christi in dem innersten Bereich seines Daseins. So spricht er zu Gott: „Seele Christi, die ich in mir trage, heilige mich, verwandle mich, sei du die forma, die meine Tage gestaltet und mein geistiges Gesicht prägt, so wie du einmal den heiligen Leib und die heilige Menschheit des Herrn gestaltet hast, damit ich eine getreue Kopie seiner Gestalt sei, ein anderer Christus." Es ist ein wagemutiges Gebet.

Corpus Christi, salva me. Leib Christi, rette mich. Was ist es doch darum, daß Gott nicht nur ein unsichtbares Prinzip dieser

Welt ist, „nicht nur verborgene Innerlichkeit, nicht nur reines Seelentum“,[1]) daß er vielmehr einen Leib anzog und Mensch wurde und wiederum nicht nur so, daß er vorübergehend, gewissermaßen als Episode seines göttlichen Daseins, 33 Jahre lang Menschenkleider trug, sondern so, daß dieser Menschenleib in alle Ewigkeit mit Gott vereinigt ist und daß er von ihm nicht mehr loskommt, daß er geradezu sein Schicksal geworden ist. Unausdenkbar nahe ist mir Gott in seiner Leiblichkeit gekommen. Und dieser Menschenleib Gottes ist ja auch nicht nur eine historische Wirklichkeit, auch nicht nur eine Wirklichkeit, die in das unzugängliche Licht Gottes entrückt ist, — sondern eine Wirklichkeit, die unter der Hülle eines Brotes in mich sinkt und die in seiner Kirche so sichtbar ist, daß ich ihr eingegliedert werden kann, daß ich also Bestandteil dieses Leibes werde. Es klingt paradox wie kaum etwas, daß wir Menschen durch die Ohnmacht, in die Gott als in seinen Leib gesunken ist, Heil und Heilung bekommen und daß uns aus den offenen Wunden seines Leibes das Leben zuströmt. Welch ein Glanz fällt von hier aus auf die Leiblichkeit des Christen! Der Christ ist nicht nur nach seiner Seele, auch nach seinem Leib hineingebaut in die Leiblichkeit des Herrn. So ist Christentum nicht nur ein philosophisches System; es erfaßt vielmehr den Menschen bis in das letzte Atom seines Wesens und die letzte Zelle seines körperlichen Daseins. Der Mensch ist Gott wichtig, auch in den Außenbezirken und diesseitigen Bezogenheiten.

Sanguis Christi, inebria me. Blut Christi, berausche mich. Blut ist immer ein besonderer Saft und etwas Großes. Es trägt die Baustoffe des Lebens und strömt und jagt vom Herzen zu allen Provinzen des Körpers; in Blut sind alle Teile und Zellen unseres Leibes gebettet. In einer Verschwendung aber, die sich nur ein Gott leisten kann, vergießt unser Herr sein Blut bis auf den letzten Tropfen. Der Christ aber bittet hier, daß ihm dieses Blut zuteil werde, daß er eingeschaltet werden möchte in den Blutkreislauf Christi und hineingebettet in dieses Blut, wie nur eine Zelle im Körper vom Blut umflossen und durchflutet ist. Ganz berauscht vom Blute Christi möchte der Beter werden. Berauscht — das heißt inebria! Warum hat denn aber der deutsche Übersetzer sonst nicht den Mut, dieses Wort ganz wörtlich aus dem Lateinischen in unser Deutsch zu übertragen? Warum schwächt er es ab in ein: „Blut Christi, tränke mich“? Warum bittet er nicht mehr um den Rausch Christi? Warum glaubt er, Blut Christi sei ein harmloses Tränklein? Hier offenbart sich der ganze Jammer von uns Christen der neueren Zeit. Wir haben nicht mehr den Mut, wirklich berauschte und besessene und leidenschaftliche Jünger unseres Herrn zu sein. Nur getränkt werden möchten wir von ihm, daß es eben reicht, aber das ganze Übermaß der Liebe unseres Herrn findet in uns keinen Raum mehr. Wir sind klein und engherzig geworden. Wir haben nicht mehr den Mut, nach den Sternen zu greifen. Religion ist uns die privateste Sache „im

[1]) *Przywara*, Deus semper maior, I, S. 5.

paradiesischen Kabinettchen der Innerlichkeit" (Möhler) geworden; aber sie füllt uns nicht mehr bis zum Rand, bis zum Übermaß und zum Überfließen.

Lasset uns wieder beten: Inebria me! Berausche mich, erfülle mich, erlöse mich von all meiner klugen und überklugen menschlichen Vernünftigkeit und schenke mir wieder das Übermaß deiner Liebe, daß ich wieder fortgerissen werde von den Strömen deines Blutes und deiner Glut, daß ich wieder ein Tor werde um deinetwillen, daß ich nicht mehr rechne und berechne, sondern nur noch glühe. — Wir sind so kluge und berechnende Menschen geworden. Logik und Maßhalten, das ist uns alles. Theologie und Christologie, das ist uns zu einer Theologik und Christologik geworden. Es fehlt uns wahrhaftig der Rausch und die Trunkenheit des Geistes. Es zweifelt ja auch kaum ein Mensch in der Welt, daß wir Christen über eine ganz großartige, vielleicht über die großartigste Wissenschaft verfügen; wenigstens die Wissenden zweifeln nicht daran. Man weiß, die Logik steht auf unserer Seite, aber die Glut? Und was die Welt überwindet, ist eben doch immer wieder der größere Glaube und der größere Affekt, der Rausch und die Trunkenheit. Petrus und die Elfe, die waren am Pfingstmorgen wahrhaftig noch berauscht von dem Übermaß des Heiligen Geistes, der wirklich wie ein großer Rausch über sie kam; wir aber sind zufrieden (darf ich es sagen?), wenn wir den Heiligen Geist in die Gelehrsamkeit dickleibiger Dogmatikbände eingesperrt und festgelegt, gewissermaßen auf Flaschen abgezogen, auf Eis gelegt und damit auch kaltgestellt haben. — Gott aber will den Rausch. „Berauschen will ich das Herz meiner Priester mit Fülle; dann wird auch mein Volk wieder mit allen Gütern gesättigt werden." Wir lesen diese Worte des Propheten Jeremias fast jeden Donnerstag in den Laudes; — packen sie uns? Sagen sie uns etwas? Das ist immer wieder Bedingung, wenn es in der Kirche vorangehen soll: Priester, die keine spießbürgerlichen Existenzen sind, sondern Abenteurer der Liebe. In Bernanos' „Tagebuch eines Landpfarrers" stehen die Worte: „Der mittelmäßige Priester ist häßlich. Ich spreche nicht vom schlechten Priester. Oder vielmehr: der schlechte Priester ist der mittelmäßige. Der wirklich nur schlechte ist ein Ungeheuer... Vielleicht ist das Laster für uns weniger gefährlich als eine gewisse Schalheit des Empfindens. Es gibt Fälle von Gehirnerweichung; Herzenserweichung ist schlimmer." Und wirklich, unser Herr hat einen schlechten Kerl in seiner Nähe geduldet. Mittelmäßige Apostel aber gibt es nicht; sie hatten alle zusammen ihre Fehler, aber keiner war mittelmäßig; sie hatten alle Format. Ein mittelmäßiger Priester zerstört vielleicht mehr als ein schlechter; daß es schlechte Priester geben kann — gut, das ergibt sich schon aus der Heiligen Schrift. Aber mittelmäßige!

Laßt uns wieder berauscht sein vom Blute Christi! Das Reich Gottes kennt keine Beamten und Angestellten, es kennt nur Apostel. Laßt uns wieder Torheiten begehen um Christi willen, nicht Torheiten des Hasses und der Abneigung, nicht Torheiten, die verletzen und beleidigen, sondern Torheiten der Liebe! Was

die Welt überwindet und überzeugt von der Lehre Jesu, ist immer wieder die Torheit des Kreuzes; nicht Mozart-Hochämter und Beethovens Missa solemnis, nicht kuriale Diplomatie und auch nicht geistliche Gelehrsamkeit, sondern das Mysterium. Mittelmäßige Priester fürchtet die Welt nicht; wohl aber gerät sie in Unruhe vor einem Pfarrer von Ars, einem heiligen Franz von Assisi. Solche Menschen versetzen die Welt (Welt im Sinne des Evangeliums genommen) in die große Unruhe. So laßt uns wieder beten: „Blut Christi, berausche mich! Komm über mich mit deiner Glut und laß mich wieder zum Sämann des überströmenden Segens Christi werden; laß mich diesen Samen des Blutes Christi überall hinwerfen, auf jedes Erdreich, ohne zu überlegen, ob es Steinboden ist oder Ackerland, ohne zu überdenken, ob es dafür steht, ob die Ernte sich lohnen wird."

Aqua lateris Christi, lava me. Wasser der Seite Christi, wasche mich. Der Herr hat sein Blut auf den Acker dieser Welt gegossen bis zur „kenosis tou theou", bis zum Leersein seiner ganzen göttlichen Unerschöpflichkeit, bis zum Wasser, das aus seiner Seitenwunde quoll. Und auch um diesen letzten Wassertropfen seines Herzens bitten wir. Wasser bedeutet Reinigung; gereinigt wollen wir werden. Wasser bedeutet Klarheit; Klarheit soll uns werden. Unsere Trunkenheit soll ja nicht ins Leere gehen, sondern „von Klarheit zu Klarheit soll es überformt werden". De claritate in claritatem. Die letzte Klarheit aber stammt aus dem Herzen Jesu.

Passio Christi, conforta me. Leiden Christi, stärke mich. Christi Leiden ist das eigentliche Mysterium Christi. Christi Leiden erfüllt sich am Kreuz und im Tod. Es ist „die Seele der Seele Christi" (Przywara). Wer nie eine Stunde der Einsamkeit unter dem Kreuz seines Herrn verbringt und ein heißes colloquium misericordiae, eine Zwiesprache um Erbarmen mit seinem Herrn zu reden versteht, dem hat sich das Letzte am Geheimnis Christi noch nicht erschlossen, dem sagt sein Herr auch: Konntest du nicht eine Stunde mit mir wachen? Der weiß noch nicht um das große Geheimnis, daß alles in den Tod hineingegeben werden muß, um fruchtbar zu werden. Und diese Passion des Herrn reden wir mit „Du" an. Wie ein guter Freund und wie ein Schutzengel ist uns das Leiden Christi, der uns Kraft und Sicherheit gibt. Der so betet, der schafft erst die Voraussetzung zu allem katholischen Tun. Vor aller katholischen Aktion kommt immer die katholische Passion. Unsere eigene Leidenskraft aber steht nicht als Teil und als eine separate Angelegenheit neben dem Leid Christi; unser Herr nimmt es ganz hinein in sein übergroßes Leid und es wird zum Teil an seinem Leid.

O bone Jesu, exaudi me. O guter Jesu, erhöre mich. In dieser Anrufung öffnet sich ein süßes Geheimnis der Liebe. Wie zu einem Freund neigt sich der Beter; welch eine Herzlichkeit liegt in diesem „bone Jesu" — o du mein guter Jesus! Du guter Freund meiner Seele! Denken wir an das mittelalterliche Bild vom Johannes an der Brust Jesu, jene wundervolle Sigmaringer Gruppe, die heute in Berlin ist. Da schwindet alle Distanz, da redet nur noch das Herz. Und darf es das nicht? Haben wir viel-

leicht am Ende das Herz zuviel verbannt aus dem Bereich der Frömmigkeit? Gott ist doch nicht nur ein Deus scientiarum Dominus, ein Gott, dem wir auf dem Weg nüchternen Wissens näher kommen, sondern nicht weniger ein Deus cordis mei et pars mea Deus in aeternum — der Gott meines Herzens und meiner Herzlichkeit, mit dem wir eine ganze Ewigkeit lang in der allergrößten Herzlichkeit reden dürfen und den wir sogar eine Ewigkeit lang „herzen" dürfen. Kierkegaard sagt einmal, er könne nicht glauben, daß Gott Günstlinge habe. Alle sind wir ja zu seinen Günstlingen berufen und zu seiner allergrößten und herzlichsten Gunst. Wir sagen ihm: exaudi me — höre mich, höre mich heraus, heraus nicht so fast aus einer Menge von Brüdern, als vielmehr heraus aus meiner drückenden Distanz; hebe sie auf, diese Distanz und dieses Fernesein und schenke mir deine herzlichste Nähe.

Intra tua vulnera, absconde me. In deine Wunden hinein verbirg mich. Welch inniges Geborgensein ist das! Verhältnis einer Seele zu Christus ist ja nicht nur ein „Vor-ihm-stehen" und noch viel weniger nur ein „Neben-ihm-sitzen-dürfen" aus Gnade. Es ist ein tiefes Eins-sein. Ein Herz-zu-Herzen-sprechen, wie der tiefe Wappenspruch Newmans lautet. Welch eine Geborgenheit! In den Wunden Jesu. Bitten wir eigentlich da nicht um geradezu mystische Gnaden? Sollen wir nicht? Es ist doch sicher auch nicht notwendig, daß wir unseren Herrn immer nur bitten: Halte mich wie einen deiner Knechte. Dürfen wir nicht einmal auch einen tieferen Wunsch tun? Mag es verwegen sein, um solche Innigkeit zu beten — und mag es ja auch erst unser Teil sein am Ende der Tage, diese allerletzte Gesichertheit und Geborgenheit in den Wunden des Herrn — wir beten doch darum. Aber etwas anderes: Ist diese Bitte um die Geborgenheit und Verborgenheit in den Wunden des Herrn nicht eigentlich eine Flucht, ein Davonlaufen vor den Problemen der Welt, vor der erschreckenden Gestalt des Außen in ein paradiesisches und unbekümmertes Innen, vor der Not um die Seelen der Brüder in die Gesichertheit der eigenen Seele? Es mag eine Flucht sein, scheinbar wenigstens, eine Flucht aus der Seelsorge in die Sorge um die eigene Seele, Flucht aus dem Apostolat in die Kontemplation, aber Flucht ist nicht immer Schwachheit. Alles Große im übernatürlichen und göttlichen Bereich hat mit einer Flucht begonnen, mit einer Flucht aus Damaskus in die Wüste, aus Rom in die Einsamkeit von Subiaco, aus Assisi nach Carceri, aus der Kaserne nach Manresa. Wehe der Welt, wenn wir vor ihr fliehen! Am fürchterlichsten sind wir ihr auf der Flucht.

Ne permittas me separari a te, ab hoste maligno defende me. Laß nichts von dir mich scheiden; verteidige mich vor dem bösen Feind. Diese beiden Bitten beinhalten ungefähr das gleiche. Es kommt dem Beter mit Schrecken zum Bewußtsein, daß die Gesichertheit und Geborgenheit noch nicht endgültig ist; die fürchterliche Vision des Grauens steigt vor ihm auf, der hostis malignus, der wahrhaft böse Feind. Nur mit Entsetzen denkt der Beter an die Möglichkeit, daß es auch noch anders kommen

könnte; es ist ihm unausdenkbar, wie es wäre, wenn er, der Beter, noch einmal seinem Herrn untreu würde, sich hinweglocken ließe von seinem Herrn durch die trügerischen Versprechungen des Bösen. Voll Entsetzen, voll bebender Angst betet die Seele zu ihrem Herrn: „Gib es nicht zu! Getrennt von dir — es ist unausdenkbar, wie es wäre! Ich könnte es nicht ertragen! Aber ich, der Mensch, muß die Möglichkeit zugeben."

In hora mortis meae voca me, et iube me venire ad te, ut cum sanctis tuis laudem te in saecula saeculorum. Amen. In der Stunde meines Todes rufe mich und heiß zu dir dann kommen mich, auf daß mit allen Heiligen dich ich loben möge ewiglich. Amen. Diese vier letzten Verse gehören wieder zusammen und gehen über die Möglichkeit des Getrenntwerdens hinweg in die letzten Entscheidungen hinein und reichen schon in den kommenden Aeon. Welche Innigkeit liegt in diesem Flehen: iube me venire, voca me... rufe mich, heiß mich zu dir kommen! Wenn der Moder des Grabes mich zu verschlingen droht, wenn für mich eine Welt zusammenstürzt, dann laß mich durch den Lärm hindurch den Anruf deiner Liebe vernehmen, der mich kommen heißt. Laß mein Leben dann jenen letzten seligen Ausklang finden in dem Lied aller Heiligen, zu dem ich eine ganze Ewigkeit kein anderes Wort finde als: Amen, Amen!

Der Vater im Himmel.

Von *Prof. Dr Peter Ketter*, Trier.

(Schluß.)

IV.

Wir hätten in der Lehre des N. T. von Gott dem Vater im Himmel eines der schönsten und erhabensten Kapitel vergessen, wenn wir jenes Gebetes nicht besonders gedächten, das uns Christus selber gelehrt und zu beten befohlen hat. Es wird täglich von Millionen von Menschen auf der ganzen Welt verrichtet, das schönste Gebet, das ein Mensch verrichten kann, das **Vater unser.** In diesem Gebet hat die Gottesidee des N. T. als die frohe Botschaft vom Vater im Himmel ihren tiefsten Ausdruck gefunden. An diesem Gebet lernt das Kind von der Mutter den Vater im Himmel kennen. Und das gleiche Gebet geht mit ihm durchs ganze Leben. Solange ein Mensch noch das Vaterunser betet, legt er ein Glaubensbekenntnis ab. Da gilt der Grundsatz: „Lex orandi, lex credendi: Was ich bete, glaube ich."

Doch gerade hier erwächst vielen, allzuvielen Menschen unserer Tage eine *Schwierigkeit im christlichen Gottesglauben,* die wir nicht unterschätzen und darum nicht unerwähnt lassen dürfen. *Durch den Liberalismus des vorigen Jahrhunderts ist der Gottesbegriff des N. T., der Vatergott, zu einer kraftlosen, blassen und darum nicht ernst genommenen Idee entstellt worden. Das Gottesbild wurde verharmlost und verniedlicht.* Man denke nur

an den frivolen Spott, mit dem in Ibsens „Brand" Gott Vater als hilfloser Greis gezeichnet wird. Das einseitige Gerede vom „guten, lieben Gott" reizte zu diesem Spott. Für einen solchen Gott vermögen sich Menschen nicht zu begeistern, die mit dem Leben ringen. Zu ihm kann keiner ernsthaft beten. Denn Gott muß so sein, daß er zu uns spricht: „Ich gebe mich nur dem Starken hin. Darum lasse ich dich erst wachsen und erstarken, ehe ich mich dir anvertraue." Ein aufrechter Mensch will wie ein Christophorus nur dem Mächtigsten und dem Stärksten sich dienend beugen. Sein Gottesglaube muß ihm Wehr und Waffe sein, wie dem frommen Ritter in Dürers herrlichem Bild, der sich vor Tod und Teufel nicht fürchtet.

Bereits der Patriarch Jakob hat *Gott als den Starken und Stärkenden* kennengelernt, als er angstvoll der Begegnung mit Esau entgegensah, aber im Bestehen des geheimnisvollen nächtlichen Kampfes darüber belehrt wurde, daß ihm echtes Gottvertrauen übermenschliche Kraft verleihe: „Da rang einer mit ihm, bis die Morgenröte anbrach. Und als dieser sah, daß er ihn nicht zu überwinden vermochte, berührte er die Sehne seiner Hüfte, und sogleich ward sie ausgerenkt, während er mit ihm rang. Dann sprach er: Laß mich los; denn das Morgenrot bricht an! Jakob erwiderte: Ich lasse dich nicht los, bis du mich gesegnet hast" (1 Mos 32, 25—27). Gott ist so groß, daß es für ihn keine Schwäche oder Niederlage bedeutet, wenn er sich vom ringenden Menschen besiegen läßt, wie ein Vater sich von seinem schwachen Kind bezwingen läßt, wenn es im Kampfspiel mit ihm die Kräfte mißt, bis ein Mann aus ihm geworden ist. Jedes Gotteskind muß sich den Ehrennamen Israel = Gottesstreiter verdienen, indem es zuerst *mit* Gott ringt, um dann *für* Gott zu streiten: „Du sollst künftig Israel heißen; denn du hast mit Gott gekämpft und mit Menschen und bist Sieger geblieben" (1 Mos 32, 29). „Du bist meine Stärke, auf dich will ich harren", heißt es im Psalm 58 (59), 10. Augustinus bemerkt dazu: „Denn, wenn ich mich von dir entferne, so falle ich. Doch wenn ich mich dir nahe, wächst meine Kraft". Der Urtext des Psalmes bringt noch schöner das Kraftvolle und zugleich Zarte zum Ausdruck: „Du, meine Stärke, gib, daß ich dir singe; denn Gott ist meine Burg; Gott ist unendlich gütig gegen mich."

Das felsenfeste Vertrauen auf den *starken Gott,* den „El Schaddai", klingt wie ein beherrschendes Leitmotiv durch die ganze Heilige Schrift. Man müßte namentlich die Psalmen und das Buch Job ausschreiben, wollte man auch nur die kräftigsten Aufrufe zum Vertrauen und die bilderreichen Lobpreisungen des Allmächtigen zusammenstellen. So darf man ohne Übertreibung den 29. (28.) Psalm zu den wuchtigsten Naturhymnen zählen, die je gesungen wurden. Der rollende Donner ist Jahwes Stimme; und wie werden die Großsprecher auf Erden so kleinlaut, wenn diese Gottesstimme, „die Zedern zerschmettert" und „flammende Glut sprüht", wenn sie „die Wüste erbeben und die Eichen tanzen läßt". Und diesen Herrn fleht dann der Psalmist an, er „möge seinem Volke Kraft verleihen und sein Volk mit Frieden segnen".

Es tut not, gerade diese Seite des christlichen Gottesbegriffs wieder nachdrücklicher zu betonen, um die üblen Folgen der kraftlosen Lehre des Liberalismus und Rationalismus über den Gott des Christusglaubens zu überwinden. Wie das Christusbild im letzten Jahrhundert versüßlicht und verkitscht worden ist, so daß keine Kraft mehr von ihm auszustrahlen schien und es vielen wie eine Neuerung vorkam, als endlich wieder durch die Statthalter Christi die erhabene Majestät des Christkönigs, des urchristlichen Kyrios Christos, ins Licht gerückt wurde, so gilt es auch, das Bild des himmlischen Vaters von der Übermalung durch eine schwächliche Generation zu befreien, damit wir den Gott der Offenbarung in seiner Güte, aber auch in seiner Allmacht und Gerechtigkeit wieder deutlicher sehen und wieder mannhafter auf ihn vertrauen lernen.

In den Schrecken des Krieges und bei furchtbaren Katastrophen wird es sonst vielen ergehen wie es manchem Frontkämpfer im Weltkrieg und hinterher erging. Und es sind wahrlich nicht die Schlechtesten gewesen, die schwer darunter litten. Sie hatten bis dahin ohne ernste Bedenken und Zweifel am Glauben der Jugend festgehalten. Sie sprachen auch noch aus alter Gewohnheit die liebgewordenen Gebete der Kindheit, namentlich das Vaterunser, ohne sich indes klar geworden zu sein darüber, daß diese heiligen Worte dem Manne viel Tieferes und Ernsteres bedeuten müssen als dem Kinde. Ihr Glauben und Beten waren wie eine Sonnenuhr, die ganz von selber geht, solange die Sonne scheint. Als nun aber das entsetzliche Unwetter heraufzog, stand die Sonnenuhr still, und in der bisherigen „Weltanschauung" schien auf einmal alles fragwürdig geworden zu sein. Rätsel und Zweifel schwirrten um sie her wie die mörderischen Geschosse im Trommelfeuer. Die bisher als so sicher angenommene Stellung ihres Glaubens war schnell sturmreif geworden. Besonders eine Frage ließ sie nicht mehr zur Ruhe kommen: Wie lassen sich all diese Schändlichkeiten und Ungerechtigkeiten, dieses Unmenschliche und Grauenvolle in Einklang bringen mit der „Vorsehung des lieben Gottes", des „Vaters im Himmel, ohne den kein Haar von unserem Haupte fällt"? Dann mochte es überdies geschehen, daß zu den inneren Zweifeln der Versucher von außen in Gestalt eines ungläubigen Kameraden an sie herantrat und höhnend fragte: „Ubi est Deus tuus? Wo ist denn nun dein Gott?" (Vgl. Ps 79 [78], 10). *Bei Glaubenskrisen dieser Art vermag der einseitige, schwächliche, seines eigentlichen Wesens entleerte Gottesbegriff des Liberalismus nicht standzuhalten.* Vom „Herrn der Heerscharen", von dem Gott, der „die Völker zum Gericht vor sich erscheinen läßt", der „die Völker spüren läßt, daß sie nur Menschen sind" (Ps 9, 20—21), wollte das Geschlecht der vergangenen Jahrzehnte nicht viel hören, um nicht in seiner Diesseitsseligkeit und in dem Glauben an einen unendlichen Fortschritt der Menschheit gestört zu werden. Aber die Belastungsprobe des Weltkrieges war zu stark für das Kartenhaus der kraftlosen Lehre von Gott. Diese Lehre hatte ja nicht in der Bibel und Überlieferung, sondern im menschlichen Eigennutz ihre

Quelle. Es war keine geoffenbarte, sondern eine „selbstgemachte Gefühlsreligion", vor der bereits Paulus die jungen Christen im kulturfrohen Kolossä warnen mußte (Kol 2, 23). Darum schwand mit dem rechten Gottesbegriff auch der Begriff der Sünde und die Furcht vor ihr.

Es hieße jedoch aus einem Extrem ins andere fallen, wollte man nun die schönste Definition des göttlichen Wesens vergessen oder weniger beachten: *„Gott ist die Liebe"* (1 Jo 4, 8). Niemals dürfen in dem Bilde, das wir vom Vater im Himmel menschlich entwerfen, die Farben des Schreckens und der herzlosen Strenge vorherrschen. Wir wollen uns hüten, den altbundlichen Gottesbegriff höher zu bewerten als den neubundlichen. Aber es muß die volle und wahre Gottesoffenbarung Christi und seiner Apostel sein, die wir verkünden. In dieser Offenbarung aber werden wir nachdrücklich darüber belehrt: Liebe ist nicht Sentimentalität, Güte nicht Grundsatzlosigkeit, Barmherzigkeit nicht die Altersschwäche des „laissez faire, laissez passer". Strenge und Milde gehören in gleichem Maße zur Liebe eines Vaters. „Misericordia et veritas obviaverunt sibi; justitia et pax osculatae sunt" (Ps 85 [84], 11). Der Vater im Himmel bleibt stets der Unbegreifliche, nicht nur in seinem Wesen, sondern auch in den Fügungen und Führungen im Leben seiner Kinder auf Erden. Seine Wege durchkreuzen oft unsere Wege, und seine Gedanken sind nicht die unsrigen. Anbetend muß der Mensch niederknien und wie Paulus sprechen, als er das Geheimnis der Auserwählung und der Verwerfung Israels zu verstehen und den Römern verständlich zu machen suchte: „O welche Tiefe des Reichtums und der Erkenntnis Gottes! Wie unbegreiflich sind seine Gerichte und wie unerforschlich seine Wege! Wer hat den Sinn des Herrn erkannt, oder wer ist sein Ratgeber gewesen? Oder wer hat ihm zuerst etwas geschenkt, daß es ihm vergolten werden müßte? Denn aus ihm und in ihm und zu ihm hin ist das All; ihm sei Ehre in Ewigkeit. Amen!" (Röm 11, 33—36). Es gilt, in uns selbst und in den Gläubigen mit allen Mitteln Gott und dem Göttlichen gegenüber wieder jene Seelenhaltung zu wecken und zu pflegen, die sich in diesem herrlichen paulinischen Lobpreis des Allerhöchsten ganz spontan äußert. Seit Homers und Hesiods Zeiten bezeichnete der Grieche diese Seelenhaltung mit dem Wort *thaumazein.* Es wird auch in der Heiligen Schrift häufig verwendet und drückt *jenes ehrerbietige Staunen, jenes gänzliche Ergriffensein vom Wunderbaren und Unfaßbaren aus, das den Menschen packt, wenn er sich plötzlich dem Göttlichen gegenübergestellt sieht,* sei es in einer Vision, sei es als Zeuge eines Wunders, sei es als Frucht frommer Erwägung. Dieses religiöse Thaumazein ist den Menschen im Zeitalter der Technik und der unerhörtesten Erfindungen leider recht fremd geworden, weil für sie Gott oft keine Wirklichkeit mehr bedeutet, sondern eine bloße Idee. In seiner Blasiertheit nimmt dann dieses Geschlecht den „lieben Gott" nicht mehr ernst, weil es weder für die Allmacht noch für die Güte, weder für die Gerechtigkeit noch für die Barmherzigkeit des Vaters im Himmel ein Erstaunen aufbringt. Es weiß kaum noch

etwas von den „Magnalia Dei", weil es vergessen hat, daß „der allmächtige, ewige, heilige Gott nicht heruntergezogen werden soll in die Kleinheit und Jämmerlichkeit und Verworrenheit unseres eigenen Wesens, unseres Hoffens und Wünschens, unseres Sorgens und Planens".[6]) Wenn eine wahrhaft kindliche Zuversicht gegenüber Gott, die wir als Wesen der christlichen Seelenhaltung kennenlernten, uns erfüllt, wird sie sich gerade in dem ehrerbietigen Thaumazein vor den Offenbarungen der Allmacht und Güte Gottes äußern, wie wir sie in Natur und Übernatur, im großen Weltgeschehen und im Einzelleben erfahren.

Und gerade dieser zugleich Allmächtige und Allgütige, Allgerechte und Allbarmherzige ist der Gott, den uns Christus verkündet und zu dem er uns beten gelehrt hat: „Vater unser, der du bist im Himmel!" Dieser Gott ist also wahrhaftig nicht die hilflose Greisengestalt der liberalistischen Theologie. Vater *im Himmel* sagt Christus, um auch den unendlichen Abstand, das Überweltliche, absolut Unabhängige im Wesen Gottes zu kennzeichnen. Er ist nicht einer unseresgleichen. „Der Himmel ist sein Thron und die Erde der Schemel seiner Füße" (Mt 5, 34; 23, 22). „Ein großer König ist er" (Mt 5, 35). „Ich preise dich Vater, Herr des Himmels und der Erde", betet Christus selbst zu ihm (Mt 11, 25). *Wie der Begriff „Vater" verniedlicht worden ist, so auch der Zusatz „im Himmel".* Aus den Engeln und Erzengeln, den Kräften, Mächten und Fürsten, den Thronen und Herrschaften, den Cherubim und Seraphim, wie sie noch in der älteren christlichen Kunst die Majestas Domini in Hoheit und königlicher Gestalt umgeben, sind allzu oft liebe kleine Engelein, mehr süße Puppen und Putten als erhabene Himmelsfürsten geworden. Von da an war dann nur mehr ein kurzer Schritt, bis daß aus dem allmächtigen Vater im Himmel vor allem zur Weihnachtszeit sogar in den Auslagen „gut katholischer Geschäfte" der harmlose „Weihnachtsmann" mit seinem Gefolge von hold lächelnden und munter spielenden „Engelchen" geworden ist, so daß zwar alles an Rübezahl, aber nichts mehr an den ewigen Gott erinnert, der uns das höchste und unverdienbare Weihnachtsgeschenk, seinen eingeborenen Sohn, als Erlöser von Sünde und Schuld gesandt hat. Gewiß brauchen wir menschliche Begriffe und sinnfällige Bilder, um uns den Himmel vorstellen und die Jugend darüber unterweisen zu können. Dürfen wir uns aber wundern, wenn eine blumige Himmelswiese oder ein Märchensaal auf reife Menschen keinen nachaltigen Eindruck mehr machen, so daß von Sehnsucht nach dem Himmel kaum noch etwas zu merken ist, wenn die Zeit vorüberging, in der die Mutter den Kleinen Märchen erzählte? *Die Offenbarung weiß von solchen Entartungen der Vorstellungswelt des Jenseits nichts, am wenigsten die Apokalypse,* worin der Vorhang am weitesten zurückgezogen wird, der uns hienieden den Blick ins Allerheiligste der Gottheit und in die Seligkeit der Heiligen verhüllt. Niemand wird sagen, daß die Apokalypse bilderarm

---

[6]) *Karl Eger,* a. a. O. 89.

sei. Aber ihre Bilder sind groß, packend und erschütternd. Es sind eben Bilder der Offenbarung.

„Geheiligt werde dein Name!" Das ist das erste und höchste Anliegen. *Gottes Name ist Gottes Wesen.* Wie in den Zehngeboten zuerst und unter allen Umständen Gottes Ehre gefordert wird, dann erst die Regelung der menschlichen Gemeinschaftspflichten, so auch im Vaterunser. „Gott ist nicht für uns da, sondern wir für ihn" (Eger). Das hatte der Liberalismus vergessen, als er den Menschen zum Mittelpunkt aller Dinge machte und Gott nur noch dafür gut sein ließ, den Menschen zu beseligen. Nein, Gott braucht sich vor uns nicht erst auszuweisen. Er schuldet seinen Geschöpfen keine Rechenschaft wie ein Angeklagter. „Zu uns komme dein Reich!" Eigentlich heißt es: „Deine Königsherrschaft komme!" *Der Vater im Himmel soll König sein, absoluter Herrscher.* So schildert ihn die Geheime Offenbarung. So betet Paulus im 1. Timotheusbrief: „Dem König der Ewigkeiten, dem unvergänglichen, unsichtbaren, alleinigen Gott, sei Ehre und Preis in Ewigkeit!" (1 Tim 1, 17). Die Erzieherweisheit der Kirche bekundet sich darin, daß sie täglich, die Ferialtage und Vigilien ausgenommen, diesen wuchtigen Satz uns im Morgengebet der Prim beten heißt. Das Tagewerk soll dann ein Lobpreis Gottes durch die Tat werden. Aber das Reich Gottes kommt nicht mit äußerem Gepränge. Sein Reich ist „ein Reich der Wahrheit und des Lebens, ein Reich der Heiligkeit und der Gnade, ein Reich der Gerechtigkeit, der Liebe und des Friedens", heißt es in der Präfation des Christkönigsfestes. „Dein Wille geschehe wie im Himmel als auch auf Erden!" Kann dem hilflosen Gott des Liberalismus oder dem blassen Ergebnis des rationalistischen Denkens über Gott überhaupt diese Bitte vorgetragen werden? Hier geht es um letzte Entscheidungen. *Der Gott Jesu Christi, der Vater im Himmel, fordert von uns Gehorsam,* und zwar so unbedingten Gehorsam, wie er ihm in seinem himmlischen Reiche geleistet wird von seinen Engeln und Heiligen. Nur dort ist Gottes Reich, wo Gottes Wille allein maßgebend ist. Gottesrecht bricht jedes Menschenrecht. Der Vater im Himmel hat als einziger Totalitätsanspruch an uns. Er will unsere Seligkeit, ja, aber „nur um den Preis, daß wir gut werden, daß wir ihm gehorchen, unter keiner anderen Bedingung. Wer aus dem Vatergedanken bei Jesus die sittliche Majestät ausschalten wollte, behielte nur noch eine Karikatur des Gottesglaubens Jesu in der Hand".[7]) Wir hörten schon, daß in Gottes Vaterhand nicht bloß Süßigkeiten sind für uns, sondern oft auch bittere Medizin und eine harte Rute, aber auch das nur aus Liebe. Er ist allzeit Vater, doch niemals ein verharmloster, gutmütiger „Papa". Man muß leider eine so scharfe Formulierung wählen, um manchen die Augen dafür zu öffnen, was sie aus der erhabenen Idee des Vaters im Himmel gemacht haben. Erst nachdem wir um diese göttlichen Anliegen gebetet haben, so lehrt es uns Christus im Vaterunser, wenden wir uns mit unseren *menschlichen Anliegen* an den Vater im

[7]) *Paul Wernle,* Jesus. Tübingen 1916, 76.

Himmel. Wir bitten um unser tägliches Brot, um Vergebung unserer Schuld, um Bewahrung vor Versuchung und um Erlösung vom Übel. Das Schuldgefühl vor dem Allheiligen gehört also ebenso zur Lehre des Neuen Testamentes von Gott wie das demütige Eingeständnis der eigenen Hilflosigkeit.

V.

Ist das nur ein Gott für Kinder und abgelebte Greise? Wahrhaftig nicht! Ist es ein Gott, den man nur fürchtet? Auch das nicht. Es ist der Vater, der uns liebt und den wir wiederlieben dürfen. Doch wie könnten wir ihn lieben, wenn wir ihn kaum kennen? Wir hörten es: Der Eingeborene, der selber Gott ist, Christus, hat uns Kunde von ihm gebracht. Aber nicht nur durch sein Wort, seine Lehre, seine Wunder. Viel mehr noch durch seine sichtbare Gegenwart unter den Menschen. **Christus ist die persönliche Offenbarung des Vaters im Himmel.** Daran denken wir viel zu wenig, daß uns Christus nicht nur den Willen Gottes geoffenbart hat, sondern daß in ihm das Wesen Gottes sichtbar geworden ist in Menschengestalt. In Christus ging Gott als Mensch über unsere Erde. Darum fährt auch der Hebräerbrief, nachdem er gesagt hat, Gott habe zu uns gesprochen durch den Sohn, fort: „Er — der Sohn — ist ein Abglanz seiner Herrlichkeit und Abbild seines Wesens" (Hebr 1, 3). Der *Apostel Paulus* wird nicht müde, diese beglückende Wahrheit immer wieder den jungen Christen einzuschärfen. Diese Tatsache, daß uns in Christus Gott selber erschienen ist, bedeutete für ihn einen neuen Schöpfungsmorgen: „Gott", so heißt es 2 Kor 4, 6, „der befahl, daß aus der Finsternis Licht leuchte, der hat auch in unseren Herzen das Licht aufleuchten lassen, damit strahlend aufgehe die Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes im Antlitz Christi." Paulus rechnet jene Menschen zu den Verlorenen, die nicht an Christus glauben. Ihnen hat der Teufel, der Gott dieser Weltzeit, den Sinn geblendet, damit ihnen nicht leuchte der Glanz der Frohbotschaft von der Herrlichkeit Christi, der das Abbild Gottes ist" (2 Kor 4, 3—4; Vgl. 1 Kor 11, 7; Phil 2, 4; Kol 1, 13—15. 20). In Christus wohnt die Fülle der Gottheit leibhaftig, eigentlich „körperhaft".

Wäre noch ein Zweifel an dieser Wahrheit möglich nach solch bestimmten Aussagen des Apostels, so müßte er verstummen vor den noch eindeutigeren *Selbstbezeugungen Christi.* Seinen Feinden, die sich damit brüsten, daß Gott ihr Vater sei, hält er entgegen: „Ihr kennt weder mich noch meinen Vater. Wenn ihr mich kenntet, so würdet ihr auch meinen Vater kennen" (Jo 8, 19). „Ich und der Vater sind eins" (Jo 10, 30). *Eins,* sagt Jesus, nicht *einer.* Eins in der göttlichen Wesenheit, nicht in der Person. Nichts Trostvolleres konnte der Herr in der Abschiedsstunde im Abendmahlssaale seinen niedergeschlagenen Aposteln sagen. Ganz dramatisch ist diese Selbstoffenbarung des Gottessohnes von Johannes geschildert (Jo 14, 1 ff.). Jesus hatte davon gesprochen, daß er nun zurückkehre zum Vater im Himmel, von wo er ausgegangen war, um den Menschen die Offenbarung Gottes zu

bringen. „Wohin ich gehe — ihr wißt ja den Weg. Da sagt Thomas zu ihm: Herr, wir wissen nicht, wohin du gehst, wie sollten wir den Weg wissen? Jesus antwortet ihm: Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. *Niemand kommt zum Vater außer durch mich.* Hättet ihr mich erkannt, so würdet ihr auch meinen Vater kennen; von jetzt an kennt ihr ihn, und ihr habt ihn gesehen. Da spricht zu ihm Philippus: Herr, zeige uns den Vater, und es genügt uns!" Ganz treuherzig, fast naiv hat der sonst so stille, besinnliche Philippus diese Bitte herausgesprudelt. Sie war gut gemeint, aber wenig überlegt. Er glaubt fest daran, daß vor ihm in der menschlichen Gestalt Christi der ewige Sohn des himmlischen Vaters steht. Aber er möchte mehr sehen. Den Vater selbst soll ihnen der Meister durch ein Wunder zeigen, daß sie ihn sehen mit ihren Augen, wie sie vor zwei oder drei Tagen mit ihren Ohren seine Stimme gehört hatten auf dem Tempelplatz (Jo 12, 28). Etwas wehmütig, aber voll Güte wendet sich der Herr an Philippus und sagt: „So lange Zeit bin ich bei euch, und du hast mich nicht erkannt? Philippus, *wer mich gesehen hat, der hat den Vater gesehen.* Wie kannst du sagen: zeige uns den Vater? Glaubst du nicht, daß ich im Vater bin und der Vater in mir ist?"

Wer diese Selbstbezeugungen Jesu gelten läßt, wird schwer begreifen, wie *Harnack* in einseitiger Übertreibung des Vatergedankens behaupten konnte: „Nicht der Sohn, sondern nur der Vater gehört in das Evangelium, wie es Jesus verkündet hat, hinein."[8]) Indem er sich selbst als den wesensgleichen Sohn offenbarte, hat uns Christus zugleich den tiefsten Einblick in das Wesen des Vaters gewährt. Nur wenn wir den Sohn erkennen, werden wir den Vater erkennen (vgl. Jo 14, 6—7). Damit kehren wir zum Ausgangspunkt unserer Darlegungen über die Gottesidee des N. T. zurück. „Niemand hat je Gott gesehen. Einer, der Eingeborener, einer, der Gott ist, der im Schoße des Vaters ist, der hat uns Kunde gebracht". Täglich werden wir in der Liturgie der heiligen Messe daran erinnert. Da heißt es am Schluß des Kanons vom Sohne Gottes: „Durch ihn und mit ihm und in ihm wird dir, Gott, allmächtiger Vater, in der Einheit des Heiligen Geistes alle Ehre und Verherrlichung von Ewigkeit zu Ewigkeit." Dann aber fordert der Priester alle auf: „Lasset uns beten: Durch heilbringende Anordnung gemahnt und durch göttliche Unterweisung angeleitet, wagen wir zu sprechen: Vater unser, der du bist im Himmel!" Wir „wagen" so zu sprechen, sagt die Liturgie, weil es uns der Sohn befohlen und weil er durch seine Unterweisung uns selber dazu angeleitet hat. Aus uns selbst dürften wir es nicht. Wir müßten wohl alle uns dessen mehr bewußt bleiben, so oft wir das Vaterunser beten. Sonst wird das schönste aller Gebete zur gedankenlosen Formel herabgewürdigt und der erhabenste aller Gottesnamen entweiht. Gott ist unser Vater, aber dieser Vater ist auch unser Gott und Herr. Nicht auf sklavische Furcht, aber auf kindliche Ehrfurcht soll unsere Seele gestimmt

[8]) Das Wesen des Christentums 91.

sein. „Darum beuge ich", so schreibt Paulus im Epheserbrief, „meine Knie vor dem Vater. Von ihm empfängt ja jede Gemeinschaft, die im Himmel und auf Erden einen Vater hat, ihren Namen" (Eph 3, 14—15). Das ist die rechte Gesinnung und die rechte Haltung, so oft wir sprechen: „Vater unser, der du bist im Himmel!"

Besteht ein göttliches Gebot, in der Todesgefahr zu kommunizieren?

Von *B. van Acken S. J.*, Münster i. Westf.

Die Verpflichtung zum Empfang der heiligen Wegzehrung (Viaticum) durch *göttliches Gebot* ist im allgemeinen nach Ansicht der Dogmatiker nur wahrscheinlich, während die meisten Moralisten mit dem heiligen Alfons von Liguori sie als sicher annehmen. Folgende Zeilen sollen einen bescheidenen Versuch darstellen, diese Frage etwas zu klären. Hoffentlich werden dadurch die berufenen Fachgelehrten angeregt, diese so wichtige Frage noch tiefer und gründlicher zu behandeln.

I. Die Lehre der Dogmatiker. Im allgemeinen finden wir über diese Frage bei den Dogmatikern wenig. Entweder sprechen sie überhaupt nicht von der Verpflichtung, in Todesgefahr die heilige Eucharistie als Wegzehrung zu empfangen, wie z. B. Pohle-Gierens III[9], S. 297; Diekamp III[8], S. 176; Einig, Hurter, Wilmers usw., oder sie verweisen auf die Moralisten und Pastoraltheologen, wie z. B. Scheeben-Atzberger IV, S. 500 und Bartmann II[8], S. 332.

Christian Pesch geht in seinen „Praelectiones dogmaticae" Tom. VI, 811, nur kurz auf diese Verpflichtung ein und bringt zunächst die Ansicht von Suarez: „Probabile est iure divino obligari hominem ad communionem in articulo mortis ... Haec sententia non est admodum recepta, et ideo solum illam affirmo ut probabilem et piam" (disp. 69, sect. 3, n. 2). Dann fährt Pesch fort: „Nunc multi theologi solent simpliciter affirmare hanc obligationem (cf. S. Alphons. l. 6, n. 290, 295), sed rationem non afferunt nisi forte hanc, quod ecclesia semper summa diligentia curavit, ne morientes sine viatico decederent; haec autem consuetudo, cum a nulla positiva lege ecclesiae deduci possit, videtur ad voluntatem Christi Domini reducenda. Sed in hac suppositione difficulter explicantur canones veteres tam frequentes, quibus quibusdam peccatoribus non quidem paenitentia, sed viaticum denegabatur (cf. tom. VII, n. 48, et Suarez l. c. n. 12). Diligentia autem ecclesiae sufficienter explicatur ex magna utilitate huius sacramenti in hora mortis. Unde quamvis sententia affirmans praeceptum divinum sit probabilis, non est tamen certa (cf. De Lugo disp. 16, sect. 2, n. 25 sq.). Practice in hac re consuetudo sequenda est."

Nach den Dogmatikern besteht wohl eine *Hauptschwierigkeit gegen die Annahme eines göttlichen Gebotes in der Tatsache, daß*

zuweilen öffentlichen Sündern, die bis auf den letzten Augenblick die Buße verschoben hatten, wie auch den zum Tode verurteilten Verbrechern die heilige Wegzehrung nicht gereicht wurde. Diese Praxis hätte aber die Kirche nicht zulassen dürfen, wenn nach göttlichem Gebot die heilige Kommunion als Wegzehrung in der Todesstunde zum Heile notwendig wäre.

Auf diese Schwierigkeit könnte man erwidern: 1. *Diese Praxis war niemals allgemein in der Kirche,* sondern bestand nur in einzelnen Gegenden. Wenn aber Bischöfe oder Partikularkonzilien etwas Ähnliches bestimmten, fügten sie stets hinzu: „nisi resipuerit". So geben z. B. die 42 Teilnehmer der Maiversammlung (252) in ihrem Synodalschreiben dem Papst Cornelius Kenntnis von ihrem Beschluß, daß man den Büßern in Anbetracht der bevorstehenden schweren Verfolgung unbedingt die heilige Eucharistie reichen müsse, damit sie im Kampfe nicht erliegen: „Denn wie können wir sie lehren oder aneifern, als Bekenner des christlichen Namens ihr Blut zu vergießen, wenn wir ihnen vor dem Kampfe Christi Blut verweigern? Oder wie wollen wir sie fähig machen, den Kelch des Martyriums zu leeren, wenn wir sie nicht zuerst durch das Recht der Gemeinschaft zulassen, um den Kelch des Herrn in der Kirche zu trinken?" (Cyprian, 57. Brief, 2. Kap. BKV^2 60, 200.) Ein Apostat, der den Göttern geopfert hatte und in der Kirche keine Verzeihung fand, erhält in der Todesstunde die Eucharistie, wie Eusebius berichtet (Hist. eccl. VI, 44). 2. *Die Verordnungen der einzelnen Kirchen müssen aus dem Geist der damaligen Zeit und nicht nach unseren heutigen Kenntnissen verstanden und beurteilt werden.* Damals huldigte man der strengen Ansicht, daß der Rückfall in eine der drei Kapitalsünden und die sündhafte Hinausschiebung der Bekehrung psychologisch auf Unbußfertigkeit der Gesinnung und auf Mangel an wahrer Reue schließen lasse. Dadurch mußte die Verweigerung der Sakramente auch nach der Lehre heutiger Moraltheologen wenigstens im Prinzip gerechtfertigt erscheinen. Denn die Kirche hat die Pflicht, über die heilsame Verwaltung der ihr anvertrauten Sakramente zu wachen. Zudem wurden solche Sünder keineswegs des Heiles verlustig erklärt. Ebenso wurde ihnen auch die Schuld, durch eigene Vergehen sich des Empfanges der Wegzehrung beraubt zu haben, durch wahre Buße vergeben. 3. *Diese Praxis beweist nur, daß nach Ansicht der Kirche die Wegzehrung nicht necessitate medii heilsnotwendig ist.* Die necessitas medii ist dann gegeben, wenn ohne das in Frage kommende Mittel das Heil nicht erlangt werden kann. Handelt es sich aber bloß um eine necessitas praecepti, dann kann die Kirche als die rechtmäßige Auslegerin des göttlichen Gesetzes erklären, unter welchen Bedingungen das göttliche Gebot Ausnahmen zuläßt.

II. Die Lehre der Moralisten. *Mit dem heiligen Alfons v. L. sagen die meisten Moralisten,* daß die heilige Kommunion als Wegzehrung zwar nicht necessitate medii heilsnotwendig sei, wohl aber, daß jeder, der zum Gebrauch der Vernunft gelangt ist und in Todesgefahr kommt, *durch ein göttliches Gebot zum Empfang der*

Wegzehrung verpflichtet sei. Für dieses göttliche Gebot beruft sich der heilige Alfons v. L. auf die Heilige Schrift, auf die Konzilien von Nizäa und Trient, auf die Praxis der Kirche und auf die Einsetzung der Eucharistie als Seelenspeise. Einen eigentlichen Beweis bringt der heilige Kirchenlehrer nicht (VI, 290, 295; Editio Gaudé). Sehen wir nun kurz, wie die Moralisten dieses göttliche Gebot in der Todesstunde beweisen.

1. Die Heilige Schrift. Für das göttliche Gebot liegt die biblische Grundlage in den *Worten Christi:* „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht essen und sein Blut nicht trinken werdet, so werdet ihr das Leben nicht in euch haben" (Joh 6, 53). Christus selbst macht also vom Empfang seines Leibes und Blutes den Verlust des inneren Gnadenlebens und folglich die ewige Glückseligkeit abhängig. Die Moralisten argumentieren nun also: Das ausdrückliche Gebot Jesu (Joh 6, 53) verpflichtet die Gläubigen ohne Zweifel, die Eucharistie öfters im Leben zu empfangen. Wie oft wir den Leib des Herrn empfangen müssen, um diesem göttlichen Gebot zu genügen, hat Christus nicht näher bestimmt. Es ist aber keine Frage, daß der Augenblick, für den die göttliche Vorschrift in ihrer ganzen Strenge gilt, jener ist, der über die ganze Ewigkeit entscheidet: die Todesstunde.

Einwand. Die Eucharistie ist gewiß als Seelenspeise notwendig zur Bewahrung des übernatürlichen Lebens. Ein Erwachsener, der freiwillig auf lange Zeit hinaus den Empfang der heiligen Kommunion vernachlässigt, könnte sein geistliches Leben nur mit großer Mühe fortfristen, so daß er aus Mangel an geistiger Nahrung mit moralischer Gewißheit dem geistlichen Tode verfallen wird. Deshalb ist einige Male im Leben der Empfang der heiligen Eucharistie wenigstens im relativ-moralischen Sinne zum Heile notwendig, aber nicht gerade in der Todesstunde, zumal ja der würdige Empfang der heiligen Kommunion den Stand der Gnade schon voraussetzt. Dieser kann aber durch andere Mittel sicher erlangt werden, z. B. durch die vollkommene Reue, durch die heilige Beicht und die heilige Ölung. Also ist die heilige Eucharistie in der Todesstunde zum Heile nicht notwendig. *Antwort.* Jeder Christ kann die Gnade noch in der letzten Stunde wieder verlieren, zumal der Teufel gerade dann alle Anstrengungen machen wird, um die Seele zu verderben. Zu diesem entscheidenden Kampf, von dem die ganze Ewigkeit abhängt, soll die Seele gestärkt und gekräftigt werden gerade durch den Genuß des Himmelsbrotes, dem das ewige Leben verheißen wurde. Das erkannte von jeher die Kirche, welche zu diesem Zwecke die heilige Eucharistie aufbewahrte und selbst die Märtyrer ohne sie nicht aus dem Leben scheiden ließ. So mahnt der heilige Cyprian die Thibaritaner, sie sollten „täglich den Kelch mit dem Blute Christi trinken, damit auch sie wegen Christus ihr Blut zu vergießen vermögen" (58. Brief, 1. Kap. BKV² 60, 205). Damals drohte gerade eine schwere Verfolgung. An einer anderen Stelle sagt er: „Wie aber können wir um Christi willen unser Blut vergießen, wenn

wir uns scheuen, Christi Blut zu trinken?" (63. Brief, 15. Kap. BKV² 60, 267.)

Einwand. Diese Praxis beweist noch nicht eine strenge Notwendigkeit der Wegzehrung. Es kann auch Fälle geben, wo entweder entschuldbare Unwissenheit oder bare Unmöglichkeit (z. B. bei ständigem Erbrechen des Kranken, auf einer Seereise) vom Empfange der Eucharistie entschuldigt, ohne daß man annehmen muß, daß diese Menschen nicht mit Hilfe von bloß wirklichen Gnadenbeiständen im Gnadenstande verharren können. *Antwort.* Diese Schwierigkeit beweist nur, daß die Wegzehrung *nicht necessitate medii* heilsnotwendig ist. Die necessitas medii ist ja nur dann vorhanden, wenn ohne das in Frage kommende Mittel das Heil nicht erlangt werden kann. Kann sich jemand dieses Mittel nicht verschaffen, so kann er nie das Heil erlangen. Handelt es sich aber um eine *bloße necessitas praecepti,* so ist das Heil nicht ausgeschlossen, wenn das Mittel ohne Schuld nicht angewendet wird. Es kommt hier nicht so sehr die Wirksamkeit des Mittels selbst in Betracht als vielmehr die Befolgung des göttlichen Gebotes. Ist das Mittel unbekannt oder ist es physisch oder moralisch unmöglich, sich desselben zu bedienen, so hat man das Gebot unverschuldeterweise nicht beobachtet und ist deshalb auch nicht vom ewigen Heile ausgeschlossen.

2. Die Konzilien von Nizäa und Trient. Mit dem heiligen Alfons v. L. berufen sich die Moralisten für das göttliche Gebot der Wegzehrung auf den 13. Kanon des 1. Konzils von Nizäa (325) und auf die Bestimmung des Konzils von Trient, sess. 13, cap. 6.

a) *Der Kanon 13 des Konzils von Nizäa* lautet wörtlich: „In Betreff der Sterbenden soll die alte Kirchenregel auch jetzt beobachtet werden, daß, wenn jemand dem Tode nahe ist, er der letzten und notwendigsten Wegzehrung nicht beraubt werde. Bleibt er aber, nachdem man ihn aufgegeben und zur Gemeinschaft wieder zugelassen hat, am Leben, so soll er unter diejenigen gestellt werden, welche nur am Gebet teilnehmen dürfen. Überhaupt aber und in Betreff eines jeden, der dem Sterben nahe die Eucharistie zu empfangen wünscht, soll sie der Bischof mit der gehörigen Prüfung erteilen." (Dieser deutsche Text ist nach Hefele, der griechische und lateinische Text findet sich bei Dz 57). *Ballerini-Palmieri* sagt zu diesem Kanon: Hier scheint nicht die Rede zu sein von einer Verpflichtung aus einem kirchlichen Gesetz, weil dieses nicht gut die Verpflichtung begründen könnte mit einer Verpflichtung, die aus demselben oder einem ähnlichen kirchlichen Gesetz hervorgehe. Also muß die Verpflichtung aus einem anderen, d. h. aus einem göttlichen Gesetz hervorgehen. Dann macht Ballerini-Palmieri sich selbst den Einwurf: Aber kann denn die Kirche das alte Gesetz nicht durch ihr eigenes bekräftigen, besonders wenn einige widersprechen? Bedenke, daß unter ἐφόδιον die Kommunion und nicht bloß die Absolution ohne die Kommunion zu verstehen ist. Dann zitiert er den ganzen Text des Kanon (Opus theologiae moralis IV³, n. 951). Ist diese

Schlußfolgerung richtig? Der Kanon 13 des Konzils von Nizäa behandelt dem Sinn nach die damalige Bußpraxis der Kirche. *Hefele* schreibt zu diesem Kanon: „Das Nicänum wollte auch für diejenigen lapsi sorgen, welche vor Ablauf ihrer Bußzeit in Lebensgefahr kommen würden, und bestimmte daher, daß der alten Praxis und den älteren Verordnungen gemäß, z. B. der Synode von Ancyra c. 6, in einem solchen Falle dem Sterbenden auch vor Ablauf seiner Bußzeit das heilige Abendmahl (ἐφόδιον) gereicht werden solle. Daß unter ἐφόδιον das Abendmahl und nicht bloß die Absolution *ohne* Abendmahl zu verstehen sei, haben Van Espen und Tillemont gegen Aubespine bewiesen, und auch die alten griechischen Kommentatoren Balsamon und Zonaras, sowie der arabische Paraphrast Josephus haben es so aufgefaßt. Frank jedoch meint, daß solche lapsi, von denen hier die Rede ist, die sakramentale Absolution schon vorher (wohl ehe sie krank wurden) erhalten hätten. Wenn übrigens der Kranke nach erhaltener Wiederaufnahme wieder gesund wurde, so sollte er wieder in die oberste Klasse der Pönitenten eingereiht werden. Auf wie lange, ist nicht angegeben; aber es versteht sich von selbst und der alte Kanonessammler Johannes von Antiochien hat es beigefügt: bis zum Ablauf der in Kanon 11 oder 12 über ihn verhängten Bußzeit. Zuletzt stellt die Synode ihren Satz noch allgemeiner als bisher auf. Hatte der Kanon bisher von allen lapsi gehandelt, so sollte er jetzt von allen Exkommunizierten überhaupt sprechen und verordnen, daß auch ihnen, möge ihr Vergehen gewesen sein, welches es wolle, wenn sie dem Tode nahe kommen, der Bischof nach eigener Prüfung das Abendmahl könne reichen lassen. Endlich ist unser Kanon auch ins Corpus juris can. c. 9, Causa XXVI, q. 6 aufgenommen worden (Konziliengeschichte I², 417 f.). Nach Ausweis der Geschichte handelt es sich hier also um die Verpflichtung des Priesters, einem tatsächlich disponierten Sünder die Wegzehrung zu spenden. Von der Verpflichtung, die Wegzehrung zu empfangen, spricht der Kanon direkt nicht. Im Gegenteil könnte man aus dem Schlußsatz schließen, der Empfang der Wegzehrung sei in das Belieben eines jeden gestellt, der dem Tode nahe ist und die Wegzehrung zu empfangen wünscht. Diese Erklärung läßt sich aber schwer vereinbaren mit dem ersten Satz des Kanon, wo die Wegzehrung als notwendig bezeichnet wird: „daß er der letzten und notwendigsten Wegzehrung nicht beraubt werde."

b) *Die Bestimmung des Konzils von Trient* heißt: „Porro deferri ipsam sacram Eucharistiam ad infirmos, et in hunc usum diligenter in ecclesiis conservari, praeterquam quod cum summa aequitate et ratione coniunctum est, tum multis in Conciliis praeceptum invenitur, et vetustissimo catholicae Ecclesiae more est observatum. Quare sancta haec Synodus retinendum omnino salutarem hunc et necessarium morem statuit" (Dz 879). Das Konzil spricht hier nur von der Verpflichtung des Priesters, daß die heilige Eucharistie zu den Kranken getragen und zu diesem Zwecke sorgfältig in der Kirche aufbewahrt werde. Aus der Verpflichtung zur Spendung folgt nicht notwendig die Verpflichtung zum Emp-

fang eines Sakramentes. So ist z. B. der Bischof unter schwerer Sünde verpflichtet, den rechtmäßig Bittenden die heilige Firmung zu spenden, aber nach der allgemeinen Ansicht der Theologen sind die Gläubigen nicht unter schwerer Sünde verpflichtet, die heilige Firmung zu empfangen. Das Konzil erwähnt hier mit keinem Wort ein göttliches Gebot. Es sagt nur, daß es höchst schicklich und vernünftig ist, von vielen Konzilien geboten und nach uraltem Herkommen der katholischen Kirche beobachtet wird. Deshalb beschließt diese heilige Versammlung, daß dieser ganz heilsame und notwendige Brauch beibehalten werde. Also nur von einem kirchlichen, nicht aber von einem göttlichen Gebot ist hier die Rede.

3. Die Praxis der Kirche. Über die *Praxis der alten Kirche* schreibt *Rauschen:* „Am meisten war man in Todesgefahr zum Empfange der heiligen Kommunion verpflichtet; sie galt ehemals, wie heute, als die Wegzehrung (ἐφόδιον, viaticum) für die Reise in die Ewigkeit. Eusebius erzählt (Hist. eccl. VI, 44), daß ein gewisser Serapion, der den Göttern geopfert hatte und in der Kirche keine Verzeihung fand, in Todesgefahr kam und einen Priester rufen ließ; da dieser wegen Krankheit selbst nicht zu ihm kommen konnte, schickte er ihm durch einen Knaben ein Stück konsekrierten Brotes zu" (Eucharistie und Bußsakrament, 2. Aufl., S. 140). „Auch schwer erkrankten Kindern reichte man die Kommunion; dazu mag mitgewirkt haben, daß der heilige Augustinus in seiner späteren Zeit, als er gegen die Pelagianer kämpfte, die Worte des Herrn (Joh 6, 54): ‚Wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht esset, usw.' auch auf die Unmündigen bezog. Manche frühmittelalterlichen Kirchenschriftsteller und Synoden verlangen, daß die Kommunion auch in der Gestalt des Weines aufbewahrt werde, damit sie erkrankten Kindern zu jeder Zeit gespendet werden könne." (A. a. O., S. 141 f.)

In den *Kapitularien Karls d. Gr.* von 810—813 findet sich die Vorschrift (C. 16 ML 97, 326): „Der Priester soll die Eucharistie vorrätig halten, damit er sie, wenn ein Erwachsener oder ein kleines Kind krank wird, gleich spenden kann und so niemand ohne heilige Kommunion aus dem Leben scheidet." Diese Bestimmung fand in viele Gesetzessammlungen, auch die Gratians, Aufnahme. Zur Zeit Karls d. Gr. — später kaum mehr — fanden sich nur wenige Theologen, die mit Berufung auf Augustinus und Joh 6 die Notwendigkeit der Kinderkommunion zur Seligkeit behaupteten, während die meisten die Taufe allein für ausreichend hielten (vgl. *P. Browe,* Scholastik 5 [1930] 3 ff.). Um das Jahr 1100 forderte der *Bischof Gilbert von Limerick* in seinem Buche „De statu ecclesiae" die Priester auf, „sie sollten den Getauften gleich die Kommunion geben, ebenso allen Gläubigen dreimal im Jahre und denen, die dem Tode nahe sind und sie durch Wort und Zeichen verlangt haben, oder wenn ein zuverlässiger Zeuge aussagt, daß sie vorher darum gebeten haben" *(P. Browe,* Die häufige Kommunion im Mittelalter, Münster i. W. 1938, Regensbergsche Verlagsbuchhandlung, S. 11). *Alexander III.* (1159 bis 1181) schrieb an den Bischof von Worcester, daß ein Dorf seines

Bistums so weit von der Pfarrkirche wegläge, daß häufig Kinder ohne die Taufe und Erwachsene ohne das Buß- und Altarsakrament aus dem Leben scheiden; er sollte deshalb dort durch Anstellung eines Hilfsgeistlichen Abhilfe schaffen *(Browe,* a. a. O., 139). Ein zeitgenössischer Biograph berichtet über das Wirken des *heiligen Bernardin von Siena* († 1444): „Alle Sakramente waren beinahe aufgegeben, und dieser Mann hat es durch die Kraft seiner göttlichen Liebe und durch die Glut seiner Beredsamkeit erreicht, daß sie jetzt wieder in Übung sind ... Wie viele empfingen das Sakrament der Eucharistie erst am Ende ihres Lebens und andere starben ohne diese Wegzehrung!" (*Browe,* a. a. O., 42). Die Stadt *Bremen,* die nur *eine* Pfarrei bildete, bat 1227 Gregor IX., sie in drei Pfarreien zu teilen; „denn viele sterben ohne Beichte und Viatikum, weil bloß ein Pfarrer und zwei Hilfsgeistliche da sind, wo doch zehn nicht ausreichen würden" (*Browe,* a. a. O., 140). Noch um die Mitte des 15. Jahrhunderts hatte in *Frankfurt a. M.* bei 12.000 Kommunikanten das Bartholomäusstift allein die Seelsorge, obwohl Sachsenhausen und die Neustadt durch den Main, bezw. durch einen breiten Graben von ihm getrennt waren und deshalb nach der Abendzeit die Sakramente nur mit vielen Umständen gespendet und viele Kranke nicht versehen werden konnten. Die zwei Pfarreien in Danzig wurden erst 1456 in sechs geteilt, und der Bischof fügte als Begründung bei, „weil wir vernommen haben, daß ein großer Teil der Gläubigen, der Kinder, der Erwachsenen und der alten Leute ohne den Empfang der kirchlichen Sakramente gestorben ist" *(Browe,* a. a. O., 141).

Die Praxis der Kirche geht ferner klar hervor aus der Mahnung des *Rituale Romanum:* „Beim Eintritt der Todesgefahr rede der Pfarrer dem Kranken zu, daß er sich nicht von der List des bösen Feindes, den Versprechungen des Arztes und den Schmeichelreden der Verwandten und Freunde täuschen lasse, sich vielmehr rechtzeitig verschaffe, was zum Heil seiner Seele notwendig ist, und mit gebührender Andacht und Sorgfalt die heiligen Sakramente empfange, solange er noch geistig frisch und seiner Sinne vollkommen mächtig ist. Auf diese Weise soll der trügerische und gefährliche Aufschub vermieden werden, der so viele ins ewige Verderben geführt hat und Tag für Tag in die Fallstricke des bösen Feindes geraten läßt" (Tit. V, Cap. IV, n. 10). Die *heutige Praxis der Kirche* ist klar und bestimmt festgelegt in dem neuen Rechtsbuch der Kirche. Can. 864, § 1, verordnet: „In Todesgefahr, welche Ursache sie auch haben mag, sind die Gläubigen verpflichtet, die heilige Kommunion zu empfangen." Wie streng die Kirche diese Vorschrift nimmt, ergibt sich aus einer anderen Bestimmung des kanonischen Rechtes. Weigert sich ein Katholik in Todesgefahr öffentlich, die heilige Wegzehrung zu empfangen, ohne daß ihn eine nicht zu behebende Unwissenheit entschuldigt, so stirbt er als öffentlicher Sünder und kann nicht kirchlich begraben werden, wenn er nicht vor seinem Hinscheiden noch Zeichen der Reue gegeben hat (can. 1240). Weil es leider eine verhängnisvolle und beklagenswerte Gewohnheit ist, den Priester erst dann zu

rufen, wenn der Sterbende bereits das Bewußtsein verloren hat, warnt die Kirche ihre Gläubigen vor dieser mißverstandenen oder richtiger gesagt grausamen Liebe, die den Vater, die Mutter, das Kind, den Freund unvorbereitet vor dem Richterstuhl Gottes erscheinen läßt. Daher die Bestimmung des kirchlichen Gesetzbuches: „Die Spendung der heiligen Wegzehrung schiebe man nicht zu lange hinaus. Diejenigen, denen die Sorge um die Seelen anvertraut ist, mögen sorgfältig darüber wachen, daß die Kranken noch bei klarem Bewußtsein versehen werden" (can. 865). Mütterlich besorgt um das ewige Heil ihrer Kinder überträgt die Kirche den Pfarrern, Beichtvätern und den Angehörigen die Liebespflicht, die Kranken zu bestimmen, daß sie, auch wenn sie am Morgen die Andachtskommunion empfangen haben, doch, wenn sich im Laufe des Tages Todesgefahr einstellt, die heilige Kommunion noch einmal, und zwar als Wegzehrung empfangen. Darum bestimmt sie: „Befindet sich jemand in Todesgefahr, auch wenn er am gleichen Tage bereits kommuniziert hat, so ist ihm der nochmalige Empfang der heiligen Kommunion sehr anzuraten" (can. 864, § 2). Hat also jemand am Morgen die Andachtskommunion empfangen, so ist er zwar nicht unter schwerer Sünde verpflichtet, noch am gleichen Tage die heilige Kommunion als Wegzehrung zu empfangen, wenn er im Laufe des Tages tödlich erkrankt oder infolge einer äußeren Ursache in Todesgefahr kommt. Die Kirche wünscht aber dringend, daß er nochmals die heilige Kommunion empfange, und zwar als Wegzehrung. Dauert die Todesgefahr längere Zeit, dann ist es erlaubt und angebracht, daß der Kranke auch an anderen Tagen die heilige Wegzehrung empfängt (can. 864, § 3).

In Zeiten allgemeiner Verfolgung erhalten die Bischöfe vom Heiligen Stuhl die Vollmacht, frommen und allgemein geachteten Männern zu gestatten, die heilige Kommunion zu Kranken und Sterbenden zu tragen. Diese Vollmacht erteilte z. B. die Heilige Sakramentenkongregation am 7. März 1927 den Bischöfen von Mexiko. Eine allgemeine Not kann sich auch ergeben zur Zeit einer Seuche oder eines Krieges, wo kein Priester oder Diakon zur Spendung der heiligen Wegzehrung zu finden ist. In diesen Fällen darf nach Ansicht der Theologen auch ein Laie den Sterbenden oder Soldaten die heilige Kommunion bringen (vgl. *Kardinal Jorio,* Die Krankenkommunion. Deutsch von B. van Acken S. J., Paderborn 1936, Schöningh, S. 103 f.). Ja selbst von einem *exkommunizierten Priester,* auch wenn er vitandus ist, dürfen die Gläubigen in Todesgefahr die heilige Wegzehrung und die anderen Sakramente verlangen, wenn andere Spender nicht vorhanden sind (can. 2261, § 3). Diese Vorschrift kommt also ganz und einzig den in Todesgefahr sich befindenden Gläubigen zugute. Und endlich die wahrhaft mütterliche *Sorge der Kirche für das Seelenheil der kleinen Kinder.* Schon Pius X. erklärte in dem Dekrete „Quam singulari" vom 8. August 1910: „Eine durchaus verwerfliche Unsitte ist es, den Kindern nach erlangtem Vernunftgebrauch die heilige Wegzehrung oder die letzte Ölung vorzuenthalten und sie nach dem Ritus für Kinderbegräbnisse zu beerdigen. Die

Bischöfe sollen streng gegen alle vorgehen, welche von diesem Mißbrauch nicht ablassen wollen," Ernst und streng ist die Sprache dieses Dekretes. Daraus ergibt sich auch die Schwere der Verpflichtung, die den Bischöfen auferlegt wird, mit Strenge vorzugehen, besonders gegen die Pfarrer, die sich über diese ernste Pflicht hinwegsetzen. Das kirchliche Gesetzbuch, das acht Jahre nach diesem Dekret erschien, verordnet: „Damit den Kindern in Todesgefahr die heilige Eucharistie gespendet werden darf und muß, genügt es, daß sie den Leib des Herrn von einer gewöhnlichen Speise zu unterscheiden und ihn in Ehrfurcht anzubeten verstehen" (can. 854, § 2).

Dieser kurze Überblick über die Praxis der Kirche zeigt zur Genüge die große, ja fast ängstliche Sorge der Kirche um das Heil ihrer Kinder in der Sterbestunde. Darf man nun aus dieser großen Liebe und Sorge der Kirche schließen, sie habe die sichere Überzeugung, die Gläubigen seien durch göttliches Gebot verpflichtet, die heilige Eucharistie als Wegzehrung in der Todesstunde zu empfangen? Man möchte es glauben. Oder genügt zur Erklärung dieser liebenden Sorge um die Sterbenden die hohe Angemessenheit und der große Nutzen, den der Empfang der heiligen Kommunion den Sterbenden gewährt? Wohl schwerlich! Gestützt auf die genannten Gründe lehren die meisten neueren Moraltheologen: *„Sicher verpflichtet das göttliche Gebot des Empfanges der Eucharistie als Wegzehrung in der Todesgefahr unter schwerer Sünde."* Dieser Ansicht sind z. B. Alph. v. L. VI, 290, 295; Aertnys-Damen II[11], 138; Arregui[11], n. 549; Ballerini-Palmieri IV[3], 951; Capello I[2], 471; Ferreres II[13], 420; Génicot-Salsmans II[10], 206; Göpfert-Staab III[9], 62; Koch[2], 184; Lehmkuhl II[12], 195; Noldin-Schmitt III[23], 137; Prümmer III[5], 208; Schilling I, S. 348; Vermeersch III[3], 369.

Einwand. Wenn die Kirche die Überzeugung hat, daß für den Empfang der heiligen Kommunion als Wegzehrung ein sicheres göttliches Gebot besteht, warum sagt sie nichts von diesem göttlichen Gebot in ihrem Katechismus? *Antwort.* Aus ihrer 2000-jährigen Erfahrung heraus weiß die Kirche, daß der Empfang der Sakramente vor allem eine Frage der zielbewußten und unermüdlichen Seelsorgsarbeit ist. Darum ermahnt sie immer und immer wieder ihre Priester, die Ausspender der heiligen Geheimnisse, daß sie die schwere Verpflichtung haben, den Gläubigen, die sich in Todesgefahr befinden, die heilige Wegzehrung zu spenden. In dem Katechismus für die Erwachsenen von Kardinal Gasparri lautet die 410. Fr.: Gibt es außer dem Gebot der Osterkommunion noch eine andere Verpflichtung zum Empfang der Kommunion? A.: Außer dem Gebot der Osterkommuniun gibt es noch die Verpflichtung zum Empfang der Kommunion in jeder wie nur immer verursachten Todesgefahr. *Abschließend* könnte man vielleicht sagen: Es besteht höchst wahrscheinlich das göttliche Gebot, in der Todesgefahr die heilige Kommunion als Wegzehrung zu empfangen. Sicher ist dies ein kirchliches Gebot. Daher wäre es zu wünschen, daß dieses kirchliche Gebot auch im Katechismus Auf-

nahme fände. Wenn so das gläubige Volk noch besser und gründlicher unterrichtet wird, dürfte wohl die Zahl derjenigen, die auch heute noch ohne Empfang der heiligen Wegzehrung sterben, nicht mehr so groß bleiben.

Das Opfer des Herrn am Kreuze.

Von *P. Damian Klein O. F. M.*, Bahia (Brasilien).

Es ist ausdrückliche Lehre der Kirche, daß sich der Herr im Leiden und Sterben am Kreuze dem Vater als *Opfer* dargebracht hat zur Erlösung und Heiligung der sündigen Menschheit. Dasselbe bezeugen die heiligen Schriften. Die in den Evangelien überlieferten Worte Jesu berühren nur selten und mit sichtbarer Zurückhaltung dieses Mysterium.[1]) Es gehörte wohl zu jenen Dingen, von denen es Jo 16, 12 heißt: Adhuc multa habeo vobis dicere, sed non potestis portare modo. Man kann annehmen, daß der Herr nach der Auferstehung, als er zu den Zwölfen vom Reiche Gottes redete[2]) und ihnen den Sinn der Schrift deutete,[3]) vor allem dieses tiefste Geheimnis seines Lebens ihnen verständlich machte; denn seitdem steht es im Mittelpunkt der apostolischen Verkündigung. In den Schriften von Petrus, Johannes und besonders Paulus ist an mehr als 50 Stellen direkt oder indirekt von ihm die Rede. Ohne diesen Glauben an den erlösenden Opfertod des Herrn am Kreuze gibt es kein Christentum. Aber der logischen Analyse und theologischen Deutung des gottmenschlichen Opfers bieten sich manche Schwierigkeiten.

I. Die Opfergabe.

Bezüglich der Opfergabe ist die *Sprache der Schrift nicht einheitlich.* An einigen Stellen wird als solche der Leib des Herrn genannt;[4]) an vielen sein heiliges Blut;[5]) manchmal werden auch Leib und Blut zusammen angeführt.[6]) Meist aber wird gesagt, daß der Herr sein Leben, sich selbst, seine ganze Persönlichkeit hingegeben habe.[7])

Hier tut uns vor allem Klarheit der *Begriffe* not. Das Opfer bedeutet im allgemeinen die Schenkung einer Gabe

[1]) Mt 20, 28; Mk 10, 45; Lk 22, 19; Mt 26, 27; Mk 14, 23.
[2]) Act 1, 3.
[3]) Lk 24, 45 ff.
[4]) Rom 7, 4; Hebr 10, 5. 10; u. a.
[5]) Rom 3, 25; 5, 9; 1 Petr 1, 19; u. a.
[6]) 1 Petr 2, 24.
[7]) Gal 1, 4; 2, 20; Eph 5, 2. 25; 1 Tim 2, 6; Tit 2, 14; Hebr 9, 14. 25; u. a.

an Gott zum Zwecke der Ehrung der göttlichen Majestät, und zwar Schenkung im eigentlichen Sinne. Das ist offenbar der Sinn des Wortes bei den alten Kulturvölkern: Semiten, Ägyptern, Griechen und Römern sowie in den Schriften des Alten und Neuen Testamentes. Die kirchliche Liturgie redet nicht anders.

Als Gabe kommen zwei Güter des Menschen in Betracht: die eigene Person und seine materielle Habe, doch beide in verschiedener Weise. *Materielle oder unpersönliche Dinge* können als solche nicht direkte Opfergabe werden. Sie können ja niemals in Wahrheit direkt Gott geschenkt werden, 1. weil sie als dingliche Geschöpfe niemals der ausschließlichen Verfügung des Menschen unterstehen; und 2. weil sie ihrer materiellen Natur wegen niemals direkt auf Gott gerichtet werden und ihm niemals direkt angehören können[8]) — zwei Forderungen, die zum rechten Wesen eines Geschenkes notwendig sind, wie *Thomas* kurz und treffend bemerkt: Donum antequam detur, est tantum donantis: et postquam datur, est eius cui datur;[9]) non enim daretur ab aliquo, nisi esset eius; et ad hoc alicui datur, ut eius sit.[10]) Wo wir von direkten materiellen Gaben als solchen für Gott reden, kann es sich nur um ihre Verwendung zum äußeren Dienste Gottes und darum nur um uneigentliche Schenkungen handeln.

Bei der *persönlichen Gabe* sind aber die beiden genannten Forderungen voll und ganz verwirklicht, weil 1. die geschöpfliche Person als freies, selbstmächtiges Wesen in der sittlichen Ordnung auch dem Schöpfer gegenüber die ausschließliche Verfügung über sich selbst besitzt und 2. als geistiges Wesen auch direkt auf Gott gerichtet sein und ihm unmittelbar angehören kann.

So kann also die menschliche Person wahres Geschenk für Gott und direkt — in se et per se — Opfergabe werden. Dann können aber auch materielle und unpersönliche Dinge durch die menschliche Person indirekt — in se, sed per spiritum — in die Opfergabe aufgenommen werden, nämlich dann, wenn sie mit der persönlichen Gabe zu einem Ganzen vereint sind. Diese Einheit kann physischer oder logischer Natur sein. Das erstere ist der Fall beim menschlichen Leib, bei Fleisch und Blut, die, mit der Geistseele wesenhaft verbunden, den einen Menschen bilden. Das zweite war Wirklichkeit bei den

[8]) Vgl. *Max ten Hompel*, Das Opfer als Selbsthingabe und seine ideale Verwirklichung im Opfer Christi. 1920, 25 ff.

[9]) S. th. I, 38, 2, ad 3.

[10]) Ibid. 38, 1.

vorchristlichen Gabenopfern, bei denen nach der Deutung des heiligen Augustin und des heiligen Thomas die materiellen Dinge logisch nur als Symbole — signa directa — dienten, indem der Mensch direkt — actu elicito — sich in ihnen Gott opferte.[11])

Die so mit der persönlichen Gabe physisch oder logisch geeinten unpersönlichen oder materiellen Dinge werden dann mit jener auch wahrhaft geopfert oder Gott geschenkt, aber doch nur indirekt, weil sie nur die materiellen Träger der direkten Gabe und die sinnfälligen Ausdrucksformen der menschlichen Selbstopferung sind. In diesem Sinne sagt der heilige *Augustin:* Totum sacrificium ipsi nos sumus.[12])

So war auch das Kreuzesopfer die geistig-persönliche Selbsthingabe des Herrn in sichtbarer Leiblichkeit an den Dienst des Vaters. Die heilige Menschheit wurde das Organ, in dem das Verbum divinum als Menschensohn mit seinem freien menschlichen Willen sich selbst Gott schenkte. Der gemarterte Leib und das vergossene Blut waren nur die materiellen Träger der sich opfernden gottmenschlichen Persönlichkeit und wurden, weil wesenhaft mit ihr geeint, mit ihr und durch sie indirekt, aber wahrhaft Gott geopfert. Auch die heilige Menschheit als solche, Leib und Seele geeint, kann nur Teilgabe genannt werden. Die ganze Opfergabe aber war der im Logos Person gewordene Mensch Jesus — *homo Christus Jesus, qui dedit redemptionem semetipsum pro omnibus.*[13])

Wenn demnach die Schrift den Leib und das Blut des Herrn, einzeln oder auch zusammen, als Opfergabe nennt, so ist das als volkstümliche Ausdrucksweise zu werten. Das Volk begnügt sich bei seinen Benennungen meist mit stark hervortretenden Äußerlichkeiten und überträgt auf diese die Namen des Wesentlichen, das sein Geist nicht so leicht zu fassen vermag. Ihm galten ja auch bei den vorchristlichen Gabenopfern, wie *Augustin* betont,[14]) das Fleisch und das Blut der geschlachteten Tiere oder allgemein die materiellen Gaben als *das* Opfer, ohne daß es beachtete oder auch nur verstand, daß diese sichtbaren Dinge nur die sinnfälligen Träger und Zeichen — *signa directa* — waren, in denen der opfernde Mensch sich selbst unmittelbar Gott hingab. Diese Volkssprache reden

[11]) Vgl. diese Zeitschrift 1938, 439 ff.
[12]) De Civ. Dei, 10, 6.
[13]) 1 Tim 2, 5 f.
[14]) De Civ. Dei, 10, 5: Illud, quod ab omnibus appellatur sacrificium.

wir ja auch heute noch und nicht mit Unrecht; nur sei nicht vergessen, daß der Leib und das Blut des Herrn nicht als direkte Gabe gelten dürfen, sondern nur mittelbar, aber doch wahrhaft geopfert wurden.

Der persönliche Träger dieses geistig-leiblichen Selbstopfers Jesu, das *principium quod, war aber der Logos,* der ihm damit Leben und Wert gab. Supposito naturae divinae attribuenda est passio, non ratione divinae naturae quae est impassibilis, sed ratione humanae naturae.[15]) *Die heilige Menschheit diente ihm als principium quo,* was der heilige *Augustin* wiederum kräftig unterstreicht: Se ipsum obtulit in passione pro nobis ... secundum formam servi. Hanc enim obtulit; in hac oblatus est; quia secundum hanc mediator est, in hac sacerdos, in hac sacrificium est.[16])

II. Der Opferzweck.

Die heiligen Schriften finden den Zweck des Kreuzopfers in der *Tilgung der Sünde, der Versöhnung Gottes mit der Welt und der Erlösung und Heiligung der Menschen.* Das darf aber niemand dazu verleiten, darin den ganzen Opferzweck umschrieben zu sehen. Es war dies nicht einmal der erste Zweck; doch wird er in der Heilsverkündigung aus pastoralen Gründen an die Spitze gestellt und sozusagen allein behandelt. Man wird auch beim Kreuzopfer zwischen dem objektiven und dem subjektiven Zweck sorgfältig unterscheiden müssen.[17])

Der *objektive Zweck* jeden wahren Opfers liegt in der *Anbetung und Huldigung des Geschöpfes vor dem unendlich großen Gott,* weil jedes Opfer seiner Natur nach eine direkte Übung der Tugend der Gottesverehrung ist, welche in ihrem innersten Wesen Anbetung, Huldigung und heiligen Dienst bedeutet. Besonders das letztere ist zu betonen. Nicht jede Selbsthingabe an Gott ist schon Opfer. Auch die Liebe schafft vollkommene Hingabe an Gott; aber ihr objektives Ziel ist die persönliche Einigung mit dem persönlichen Gott, das volle Eingehen des Geschöpfes in die persönliche Lebensgemeinschaft mit dem Schöpfer. Das Opfer aber ist Selbsthingabe zum vollkommenen Dienste Gottes; denn die Anbetung gipfelt nicht in der Ruhe des Genießens wie die Liebe, sondern gürtet sich zum heiligen Dienst in vollkommenem Gehorsam, bereit zu tun, was Gott verlangt. Von Christus aber

---

[15]) S. th. III, 46, 12.
[16]) De Civ. Dei, 10, 6.
[17]) Vgl. diese Zeitschrift 1938, 433 ff.

verlangte der Vater den Erlöserdienst in Knechtgestalt, und der Herr hat ihn geleistet bis zum Tod am Kreuze. So war auch das Kreuzopfer wesentlich ein *Tribut der Anbetung und des Gehorsams an den Vater,* und zwar der höchste Tribut, der ihm von einem Geschöpf geleistet werden konnte, einerseits weil der Gehorsam bis zum Tod am Kreuze an sich die höchste Leistung darstellt, die von einem Geschöpf vollbracht werden kann, und anderseits, weil sie dem Vater mit der größten Liebe geboten wurde, die ein Menschenherz fassen kann, da das principium quod selbst Gott war. So wurde das Kreuzopfer die vollkommenste Anbetung und Huldigung, das größte Opfer.

Mit diesem objektiven Zweck der Ehrung Gottes war dann im Kreuzopfer der *subjektive Zweck der Versöhnung des beleidigten Gottes mit der sündigen Welt verbunden.* Beleidigung fordert Sühne und Genugtuung. Das will nicht besagen, daß der Beleidigte dem reuigen Übeltäter die Schuld nicht auch ohne sie erlassen könnte; auch Gottes wäre es nicht unwürdig gewesen, diese Hochherzigkeit den sündigen Menschen gegenüber walten zu lassen. Tatsächlich verlangte er aber volle Sühne für die ganze Schuld, nicht nur, um dem Beleidiger seine ganze Gerechtigkeit zum Bewußtsein zu bringen, sondern noch mehr zu dem Zwecke, ihm seine erbarmende Liebe und helfende Güte in ihrer gewaltigen und ergreifenden Unendlichkeit zu offenbaren.[18]) Die Gerechtigkeit siegte über die Hochherzigkeit; aber die Liebe wählte das Mittel der Sühne in der Weise, daß sie doch noch über die Gerechtigkeit triumphierte. Sie machte den eigenen Sohn zum Menschensohn, damit er im persönlichen Opfer dem Vater das große Gut der Anbetung und des Gehorsams für seine sündigen Brüder darbiete als Sühne und Genugtuung für Schuld und Strafe.

In der Heiligen Schrift wird, wie gesagt, dieser *Sühnezweck* fast ausschließlich betont. Aber es darf nicht übersehen werden, daß er *erst an zweiter Stelle* stand und nur indirekt durch den objektiven Zweck der Anbetung und Huldigung erstrebt und erreicht wurde. Sündenvergebung und Heiligung sind ja übernatürliche Gnadengeschenke, die niemals direkter Zweck einer menschlichen Handlung sein können, sondern unmittelbar von dem freien Willen Gottes gewirkt werden müssen, während der Mensch ihm nur einen Grund bieten kann, auf den hin er um Begnadigung bittet.

---

[18]) Rom 3, 26: . . . ut sit ipse justus et justificans eum qui est ex fide Jesu Christi.

Auch der Gottmensch hat sein großes latreutisches Opfer nur indirekt auf unsere Erlösung hinrichten können mit der Bitte an den Vater, auf Grund seines Gehorsams und seiner Anbetung uns wieder in Gnaden aufzunehmen. In dieser subjektiven Aufopferung seiner heroischen Opfertat ward er unser Heiland, der Mittler seiner sündigen Brüder, für die er sein Leben als Kaufpreis hingab.[19]) Theologisch gesehen, bestand dieser Kaufpreis nicht in seinem Leben, nicht in Blut und Tod — das waren nur seine sichtbaren Träger und Ausdrucksformen; der Preis, den er für uns zahlte, war das unendlich wertvolle geistige Gut der Anbetung und des Gehorsamsdienstes bis zum Tod am Kreuze.

III. Die Opferhandlung.

1. Die größten Schwierigkeiten fand die theologische Deutung von jeher in der *Umschreibung der konkreten Handlung, die das Sterben Jesu zum wahren Opfer machte,* — wohl weniger der Dunkelheit des Gegenstandes wegen als deshalb, weil man mit Voraussetzungen an ihn herantrat, zu denen die Wirklichkeit nicht recht passen wollte. Die Opfertat des Herrn hat nicht ihresgleichen und muß aus sich selbst heraus verstanden werden.

Das Sterben Jesu war ein latreutisches Opfer und ein Sühneopfer, beides aber in einer Tat, und diese war derart, daß durch die Beigabe des Sühnezweckes die latreutische Opferhandlung in sich nicht geändert wurde. Das folgt mit Notwendigkeit aus dem, was oben über das Verhältnis der beiden Zwecke zueinander gesagt worden ist. Die latreutische Handlung selbst wird Sühnetat durch die subjektive Zweckrichtung, die dem objektiven Sein und Ziel äußerlich beigegeben wird, was in diesem eine wesentliche Änderung ausschließt. Insbesondere gehört der Tod am Kreuze als solcher schon zum *latreutischen Gehorsamsdienst,* wie er ja auch Phil 2, 6 ff. als Tat heroischer Selbstlosigkeit gegenüber dem Vater hingestellt wird: „Wiewohl ihm das Gottsein eigen war, glaubte er doch nicht, die (äußere) Gottgleichheit sich nehmen zu sollen. Vielmehr entäußerte er sich, nahm das Knechtsein an, wurde den Menschen gleich und zeigte sich im Äußeren als Mensch. Er erniedrigte sich und ward gehorsam bis zum Tode, bis zum Tode am Kreuze." So hat der Tod im Opfer Jesu zunächst den Charakter unbedingter Hingabe an den Dienst des Vaters, und erst in zweiter

[19]) Mt 20, 28; Mk 10, 45.

Linie kann in ihm auch der Sühnegedanke zur Darstellung kommen.

Sodann dürfen wir nicht mit der Schablone der neueren Opferspekulation an das Kreuz herantreten, als ob das äußere Tun das Opfer bedeute, in ihm die Immolation die wesengebende Note sei, und als ob die ganze äußere Handlung als Opferbild nur das indirekte Zeichen — res et signum — der inneren Opfergesinnung besage. Mit solchen Gedankengängen hat der heilige Thomas, obwohl er stets als Patron aufgeführt wird, wirklich nichts zu tun. Er sieht das Innere und das Äußere harmonisch geeint, so daß das innere Opfer direkt im äußeren betätigt wird, und alles Sichtbare nur Gestalt und direkte Ausdrucksform des geistigen Tuns ist.[20]) Nur diese logisch und psychologisch klare Schau wird den Gegebenheiten am Kreuze vollkommen gerecht.

2. Das wesentliche Opferelement am Kreuze war die *Oblation*, auch im äußeren Geschehen. Die Frage ist nur die, in welchen Akten und in welchen opferlichen Formen sie vollzogen worden ist.

Am Kreuze sehen wir nur zwei Handlungen: die Arbeit der Henker und das qualvolle Sterben Jesu. Jene kann als Opferhandlung nicht in Frage kommen. Aber auch das Leiden und Sterben ist an und für sich nicht genügend bestimmt, um als Ausdruck der opferlichen Selbsthingabe, eines actus religionis zu dienen.

Man hat zunächst auf die *Freiwilligkeit des göttlichen Leidens* hingewiesen und darin den Umstand gesehen, der es als Opferleiden kundtue. Passio Christi fuit sacrificii oblatio, inquantum Christus propria voluntate mortem sustinuit ex caritate.[21]) Die Freiwilligkeit war ja auch äußerlich in der Passion stark hervorgetreten. — Man könnte einwenden, nicht jedes freiwillige Leiden sei Opferleiden, auch dann noch nicht, wenn die Freiwilligkeit als solche äußerlich sichtbar werde.[22]) Es scheint gerade das Wesentliche zu fehlen, daß sich nämlich das Leiden und Sterben als Übung der Gottesverehrung erweise, weil die Freiwilligkeit als solche auch andere Ursachen und Ziele haben kann.[23]) Indessen ist doch zu bemerken, daß da nicht das freiwillige Leiden als solches gemeint ist, sondern das freiwillige Gehorsamsleiden im Dienste des Vaters. Bei dieser Fassung ist der religiöse Charakter der Ursachen und Ziele genügend bestimmt,

[20]) Vgl. diese Zeitschrift 1938, 439 ff.
[21]) S. th. III, 47, 4, ad 2; cf. ib. 22, 2, ad 1.
[22]) Vgl. *de la Taille*, Mysterium fidei, 1920, 29.
[23]) A. a. O., 29—30.

und damit das freiwillige Sterben Jesu auch als opferliche Selbsthingabe gekennzeichnet.

Man könnte aber noch einen anderen Umstand in den Vordergrund stellen. *Der Herr hat im voraus seinen Tod als Opfertod, als freie opferliche Darbringung seines Fleisches und Blutes zur Vergebung der Sünden angekündigt.*[24]) Infolge dieser Voraussage war später, als er sich tatsächlich freiwillig ans Kreuz schlagen ließ, sein blutiges Sterben auch äußerlich genügend als unmittelbare Tat der Anbetung und Sühne bestimmt. Das opferliche Oblationszeichen kann ja naturgemäß mannigfacher Art sein und als Wort oder Handlung in verschiedener Weise die in sich geistige Opferung sichtbar zum Ausdruck bringen. Wenn das Hinlegen der Schaubrote auf den goldenen Altar eine deutlich ausgedrückte Opferdarbringung war, woran nicht zu zweifeln ist, dann mußte auch das freiwillige Verbluten des Herrn am Kreuze, das er deutlich als seinen Altar bestimmt hatte, allen Anforderungen eines sichtbaren Darbringungsritus vollauf genügen.

De la Taille glaubt, diese Deutung mit der Bemerkung abtun zu können: Non eiusmodi enuntiationes — die Voraussage Jesu, sein Tod werde ein Opfersterben sein — faciebant, ut esset sacrificium, sed fiebant, quia erat sacrificium.[25]) — Gewiß, die genannten Ankündigungen machten nicht Jesu Tod zum Opfertod; das geschah durch die geistig-persönliche Selbsthingabe in Verehrung und Gehorsam zum Dienste des Vaters. Aber sie machten das Kreuz kennbar als Altar, und das Sterben als geistig-leibliche Tat der Gottesverehrung. Sie machten demnach äußerlich wahrnehmbar, daß der Heiland in seinem Tode sich tatsächlich in Anbetung und Huldigung dem Vater weihte. Und das war es, worauf es ankam, daß die in sich geistige Opferung, *ex virtute religionis* im Sterben direkt vollzogen, als solche auch äußerlich zutage trat.

3. Der genannte Theologe verlangt beim Kreuzopfer eine *aktive Darbringung — oblatio pragmatica — der Opfergabe.* Das gehorsame Sterben im Dienste des Vaters genüge nicht; die Darbringung müsse geschehen sein *sensibiliter, ritualiter, liturgice,* Christus müsse in einem äußeren Akt sich als Opferpriester, und in einem opferlichen Ritus sich als Opfergabe gezeigt haben, sonst sei Jesu Tod am Kreuze kein äußeres und darum überhaupt kein Opfer.[26])

[24]) Mt 20, 28; Mk 10, 45; Lk 22, 19; Mt 26, 27; Mk 14, 23.
[25]) A. a. O., 31.
[26]) A. a. O., 29 ff.

Man sieht, wie der Autor die *landläufige Opfervorstellung der neueren Theologen folgerichtig auch auf das Kreuz ausdehnen will.* Wesentlich ist für ihn ein äußerer Ritus mit ritueller Gabe und ritueller Darbringung, ein rituelles Opferbild, eine Art liturgischer Mimik zur Symbolisierung der großen inneren latreutischen Tat des Herrn. So etwas findet er natürlich nicht am Kreuze. Hier ist alles blutige Wirklichkeit, heroischer Gehorsamsdienst und heiligste Anbetung durch die vollkommenste geistig-leibliche Selbstweihe Jesu zum Dienst des Vaters in Ehrfurcht und Liebe — und all dies auch äußerlich direkt geübt in Blut und Tod — actu elicito virtutis religionis. *Hier scheitert tatsächlich der landläufige Opferbegriff* mit seiner Trennung zwischen innerem Geschehen und äußerem Bild, zwischen der geistig-religiösen Wirklichkeit und dem rituellen, indirekten und darum materiellen Zeichen. Das äußere Sterben Jesu ist selbst in sich die höchste religiöse Tat, freilich nicht durch sich, sondern weil und insofern die geistig-persönliche Selbstopferung direkt in ihm vollzogen wird zum Zweck der Ehrung des Vaters und der Erlösung der sündigen Menschheit. Die Tat ist Selbsthingabe an den Dienst des Vaters; ihre direkte Ursache ist die Tugend der Gottesverehrung; ihr direkter Zweck ist die Anbetung der unendlichen Größe Gottes; der indirekte Zweck ist Sühne und Genugtuung für die Sünde der Welt. So sind alle Elemente des Opfers unmittelbar in Jesu Tod gegeben und auch äußerlich betätigt. Was sollen da noch rituelle Zeichen? *Das Sterben auf dem Altar des Kreuzes in Anbetung und Gehorsam selbst ist das signum directum des geistig-persönlichen Opfers, das sacramentum, id est, sacrum signum des heiligen Augustinus.*[27])

---

[27]) *Ten Hompel* gibt zu, auf das Kreuzopfer sei der moderne Opferbegriff nicht anwendbar. In ihm sei die konkrete äußere Gestaltung, der blutige Tod, zugleich die deutlichste Manifestation des inneren Selbstopfers Christi; sie sei kein Symbol, kein Zeichen im Sinne einer von dem bezeichneten inneren Opfer verschiedenen Realität, sondern lediglich als die erscheinende sichtbare Wirklichkeit des blutigen Opfers der ganzen Menschennatur Christi. A. a. O., 112. Beim Kreuzopfer sei das sacrificium invisibile und visibile in der streng einheitlichen Handlung der von der ganzen geistig-leiblichen Menschheit Christi vollzogenen Selbsthingabe zusammengefaßt. A. a. O., 114. Diese Gedanken stimmen vollkommen zur Auffassung der Alten und ihrer Unterscheidung des signum directum und indirectum. Doch gelingt es ihm nicht, sie beim Allgemeinbegriff des Opfers zur Geltung zu bringen, weil er die beiden Begriffe „symbolisches Opfer" und „Opfer in Symbolen" nicht auseinanderhält.

4. Weil *de la Taille* aber durchaus ein äußeres, vom wirklichen Opfersterben losgelöstes rituelles Bild der Opferdarbringung haben will, das gedanklich auf die Tat am Kreuze hinweise, kommt er auf die Idee, es im *eucharistischen Abendmahl* zu finden. Dort habe der Herr die priesterliche Darbringung seines Todes vollzogen in einem rituell-liturgischen Akt, in dem er sich selbst zum Tode geweiht habe unter dem Bilde des Todes, den getrennten Gestalten von Brot und Wein. Bis dahin habe kein Gebot des Vaters ihn gebunden, für die Sünden der Welt zu sterben; in der eucharistischen Coena habe er sich freiwillig dazu verpflichtet, und als freiwillig dem Tod geweihter Hohepriester gehe er dann zum Kreuzaltar. *Das Abendmahl und der Kreuzestod seien numerisch eine Opferung.* In jenem sei die liturgische Oblation erfolgt, in diesem die Immolation; doch habe jene Oblation virtuell fortgewirkt bis zum Tode Jesu und damit diesen zum wahren Opfer gemacht. Demnach habe schon beim Abendmahl das Erlösungsopfer begonnen, schon dort sei die Versöhnung Gottes mit der Welt vollzogen und der Neue Bund geschlossen worden, wenngleich all dies auch vom Kreuzessterben gesagt werden könne und müsse, weil dieses neben der liturgischen Oblation der Coena die Hauptsache bleibe. Aber beide zusammen seien die *partes constitutivae des einen Herrenopfers,* gleichsam Form und Materie des einen Opfers Jesu.[28])

Diese Gedanken waren nicht ganz neu, sondern im Kern schon von *Alexander Macdonald,* Bischof von Victoria, Britisch-Columbia, vorgetragen worden.[29]) Aber *de la Taille* hat sie mit seltener Energie aufgegriffen und auf fast 100 Seiten aus Schrift und Tradition zu erweisen gesucht. Indessen gesteht auch *Kramp,* der das Werk seines Ordensgenossen freudig begrüßte, daß alle vorgelegten Beweise nur das eine klar dartun, es sei das Abendmahl ein wahres Opfer gewesen und zwischen ihm und dem Kreuzopfer bestehe irgendwelche sachliche Einheit.[30]) *Tatsächlich können de la Tailles Ausdeutungen der Schrift im Sinne der These nicht befriedigen und bleiben meist mehr als fraglich.* Ähnliches gilt von den vielen aus Vätern, Theologen und Liturgien zusammengetragenen „Zeugnissen"; aus dem natürlichen Zusammenhang herausgenommen, sind sie recht vieldeutig.

[28]) A. a. O., 101 ff.

[29]) Vgl. *Lepin,* L'idée du sacrifice de la Messe d'après les théologiens depuis l'origine jusqu' à nos jours, 1926, 649.

[30]) Theologische Revue 1922, 348.

Auf Einzelheiten kann ich hier nicht eingehen; eine allgemeine Bemerkung über die eigenartige Konstruktion möge genügen. Ihr ausgesprochener Zweck ist, die Einheit des Herrenopfers klarzumachen — gewiß ein löbliches Ziel. Nur durfte es nicht auf Kosten der Logik zu erreichen gesucht werden. In der Coena hat der Herr seinen Leib und sein Blut unter den eucharistischen Gestalten Gott wirklich als Opfer dargebracht, wie es die Tradition eindeutig lehrt. In der gleichen Weise war auch das blutige Sterben Jesu ein wahres Opfer. *Aber der Versuch, beide Tatsachen als einen Opferakt zu erweisen, in dem das Geschehen beim Abendmahl als Oblation gleichsam die Form und das am Kreuze als Immolation gleichsam die Materie bilde, muß an den Gesetzen der Logik scheitern.* Am Kreuze findet das Tridentinum nicht nur eine reale Immolation, sondern auch eine blutige Oblation; umgekehrt haben wir in der Coena nicht nur eine unblutige Oblation, sondern auch eine sakramental darstellende Immolation. In dem vorausgesetzten numerisch einen Opferakt haben wir dann zwei verschiedenartige Oblationen und zwei verschiedenartige Immolationen, oder zwei „Formen" und zwei „Materien". Ein solches Zwitterding findet sich nicht im Bereiche des Seins.[31])

Auch geht es nicht an, *die Immolation so einfach als materiellen Wesensteil des Opferaktes zu erklären und ihn der Oblation als Form gleichrangig gegenüberzustellen.* Aus dem Grundbegriff des *Actus religionis* läßt sich diese Deutung nicht erweisen. Weitere innere Beweisquellen gibt es nicht, während die äußeren, wie etwa die mosaischen Riten, gar zu vielseitig sind, um hier Verwendung finden zu können. Die Alten sehen jedenfalls in der Immolation keinen Wesensteil des Opferaktes, sondern nur ein demonstratives Zeichen, in dem das tatsächliche Opfergeschehen irgendwie äußerlich erkennbar werde.

Es ist klar: wenn man mit *Thomas* das äußere Opfer als direkte Übung der Gottesverehrung versteht, dann kann die Immolation nur ein sekundäres Begleitstück der Oblation sein, mit der Aufgabe, deren Eigenart und Zwecke zu verdeutlichen. So tritt der äußere Tod am

[31]) Der Mißstand wird auch nicht dadurch vermieden, daß *de la Taille* sagt, er behaupte keine unitas in genere rei, sondern nur in genere signi, d. h. keine physische, sondern nur eine moralische Einheit des Aktes, wie sie auch bestehe zwischen den Konsekrationsworten und den sakramentalen Gestalten. A. a. O., 102. Auch die moralische Einheit darf keinen Widerspruch in sich selbst tragen.

Kreuze, die Immolation, nicht als etwas Besonderes neben die Oblation; er ist vielmehr nur ihr *terminus ad quem*, die konkrete Aufgabe des Dienstes, dem der Herr sich geweiht hat; er bietet somit nur die äußere Seite der Oblation und ist logisch eine Handlung mit ihr. Aber für sich genommen, ist er nur ein Zeichen dafür, daß der Herr am Kreuze in Wirklichkeit den heroischen Gehorsamsdienst geleistet und sein großes Opfer dargebracht hat, also ein Zeichen, in dem der objektive Opferzweck verkörpert vorliegt und erkannt wird. Ebenso tritt natürlich in ihm auch der subjektive Opferzweck zu Tage, Sühne und Genugtuung für die Sünden der Menschheit. Denn Blut und Tod sind noch überall und zu allen Zeiten Symbole für Schuld und Strafe gewesen und auch im Opferdienst als solche verwendet worden.

IV. Das eine Herrenopfer.

Der Hebräerbrief lehrt mit besonderem Nachdruck, *Christus sei nur einmal geopfert worden*, um die Sünden aller wegzunehmen; er habe nur ein Opfer gebracht und mit einer Darbringung für alle Zeiten die vollendet, die geheiligt werden.[32]) Es gibt nur ein Opfer des Herrn, das er sterbend *am Kreuze* dem Vater dargebracht hat. Wie stimmt zu dieser Tatsache die andere, daß er nach der kirchlichen Überlieferung *auch beim eucharistischen Abendmahl* unter sakramentalen Gestalten sein Fleisch und sein Blut Gott als Opfer dargebracht hat? Wie steht die Coena zum Kreuzopfer?

1. Im Kommentar zum 4. Sentenzenbuch behandelt *Thomas* die 12. Distinktion: Si Christus quotidie immoletur, vel semel tantum oblatus sit. Er antwortet: Sciendum est quod omnia illa verba quae important comparationem judaeorum ad Christum et poenam Christi, non dicuntur quotidie fieri. Non enim dicimus quod Christus quotidie crucifigatur et occidatur, quia actus judaeorum et poena Christi transiit. Illa autem quae important comparationem Christi ad Deum Patrem, dicuntur quotidie fieri, sicut offerre, sacrificare et huiusmodi, eo quod hostia illa perpetua est, et hoc modo est semel oblata per Christum, quod quotidie etiam per membra ipsius offerri possit. — *Thomas* bespricht hier nicht direkt unsere obige Frage, sondern will zeigen, was vom Kreuzesopfer und von der heiligen Messe in gleicher Weise ausgesagt werden kann. Damit berührt er aber indirekt

[32]) Hebr 9, 26 ff.; 10, 10 ff.

die Frage, wie das Kreuzopfer und die heilige Messe *ein* Opfer besagen. Weil aber das Opfer auf unseren Altären nur eine ständige Erneuerung des Coena-Opfers bedeutet, können seine Fingerzeige auch zur Klärung der Frage dienen, wie das Opfer auf Sion neben dem auf Golgatha bestehen kann, ohne die Einheit des Herren-Opfers zu sprengen. Er unterscheidet am Kreuzesopfer zweierlei: zunächst die Henkerarbeit der Juden, bezw. der Schergen, und das entsprechende Leiden des Heilandes. Diese Dinge standen im Flusse des geschichtlichen Geschehens und sind eben darum nur einmalig denkbar. Sodann das persönliche Tun Jesu für den Vater, die Opferung und Darbringung seines Leidens. Diese können immer wieder erneuert werden, wofür er zwei Gründe nennt: weil 1. die Gabe ewig und 2. die Handlung in sich geistig ist.

Ich denke, die Sache wird einleuchtender, wenn wir die Unterscheidung des Aquinaten von einer anderen Seite fassen und auf die beiden Gegebenheiten zurückgreifen, die ich oben im Kreuzopfer aufgezeigt habe, die logisch zwei Akte bedeuten, wenn sie auch konkret in einem Akte betätigt wurden.

Zunächst die *direkte Opfertat des Herrn im blutigen Sterben* mit dem objektiven Zwecke, den Vater zu ehren in Anbetung und Gehorsam bis zum Tode. Diese latreutische Selbstopferung ist wesentlich an die Henkerarbeit der Schergen und an Jesu persönlichen Tod gebunden und darum so singulär, daß eine wahre Wiederholung oder Erneuerung auch für die Allmacht Gottes ausgeschlossen bleibt.

Sodann die *subjektive Aufopferung dieser großen latreutischen Tat* zu dem weiteren indirekten Opferziel, den Vater mit der sündigen Welt zu versöhnen. Der Gegenstand dieser Darbringung war materiell Jesu Opfertod, formell aber das unendliche Gut der Ehrung, die er durch ihn dem Vater erwiesen hat, des Opfertodes Wertinhalt an Anbetung und Huldigung, den er ihm darbot zur Sühne und Genugtuung für die Sünden der Menschen. Dieses geistige Gut, einmal in Jesu Opfertod Wirklichkeit geworden, hat ewigen Bestand und kann, weil losgelöst von aller Zeiträumlichkeit, immer wieder Gott aufgeopfert und von neuem dargebracht werden, und zwar in zweifacher Weise: 1. rein geistig durch einen inneren Akt ohne besondere äußere Form; und 2. auch sichtbar in sakramentaler Opferform. In beiden Fällen wird der formelle Gegenstand der Dar-

bringung nicht von neuem ins Dasein gesetzt, sondern nur vor Gott in Erinnerung gebracht, auf daß er abermals in derselben Richtung wirksam werde, in der er einstmals in Jesu Opfertat am Kreuze Gott dargebracht wurde.

2. Wir können mit Grund annehmen, daß der Heiland während seines sterblichen Lebens *in rein geistiger Weise oftmals seinen Kreuzestod dem Vater aufgeopfert hat,* besonders in jenen stillen Nächten, in denen er in innigem Gebete für sein Erlösungswerk und für die werdende Kirche zu Gott flehte. Wenn auch die Schrift nichts darüber berichtet, ist es doch ganz menschlich, daß der Sohn zur Stütze seines Betens den Vater auf das hinwies, was er in seinem Dienste einst tun werde. Auch Jo 17, 19: „Ich heilige mich für sie, auf daß auch sie geheiligt seien in der Wahrheit" kann in diesem Sinne gemeint sein, obwohl *sanctifico me,* rein grammatisch, auch Futurbedeutung haben kann. Im Grunde empfiehlt er uns auch nichts anderes als diese geistige Darbringung seines Opfertodes, so oft er uns ermuntert, „in seinem Namen" zum Vater zu beten. Das besagt doch nur das eine, daß wir seine Verdienste zu unseren Gunsten vor Gott geltend machen sollen, und diese Verdienste gipfeln alle in dem großen Wertinhalt seines blutigen Todes.

In sakramentaler Opferform hat Christus sein Kreuzopfer nur einmal dargebracht, als er zum letzten Male mit den Zwölfen das Passah feierte und nach dem Mahle sie praktisch lehrte, wie auch sie künftig sein Erlösungsopfer darbringen sollten, bis er wiederkomme. Er wandelte Brot und Wein in sein Fleisch und sein Blut und brachte in diesen sichtbaren Formen sich dem Vater für die Seinen dar. Die gesonderte Wandlung der beiden Gaben konnte nicht in Wirklichkeit das Blut des Herrn von seinem Leibe trennen, auch nicht ex vi verborum. Sie wollte nur ein rituelles Bild von der Trennung schaffen, die am folgenden Tage auf Golgatha in Wahrheit erfolgen sollte, aber ein Bild, das zugleich das Opferfleisch und das Opferblut des Kreuzes wirklich enthielt und diesen opferlichen Inhalt durch die symbolischen Immolationszeichen auch sichtbar darstellte und ausprägte. Was Christus bei der rein geistigen Aufopferung nur gedanklich Gott vorstellte, lag hier in wahrer Wirklichkeit vor, wenn auch eingehüllt in die sakramentalen Bilder von Brot und Wein, und wurde

in diesen Symbolen mit den Zeichen der Immolation von ihm rituell-sichtbar dem Vater dargebracht.

Aber auch in dieser sichtbaren Darbringung bestand die *formelle Opfergabe in dem unendlichen Opferwert des Todes Jesu am Kreuze,* nicht anders als bei der rein geistigen Aufopferung. Es steht dies nicht im Widerspruch mit dem Wort des Tridentinums: corpus et sanguinem suum sub speciebus panis et vini Deo Patri obtulit.[33]) Das Konzil umschreibt damit gut den objektiven Bestand des Coena-Opfers nach der äußeren Form und dem inneren Gehalt, ohne aber zu erklären, inwiefern Leib und Blut dargebracht wurden. Diese Frage bleibt der theologischen Deutung überlassen. Diese kann in Leib und Blut nicht die formelle Gabe, sondern nur deren materielle Träger sehen, gerade weil sie ihrer dinglichen Natur wegen nur indirekt Gabe für Gott sein können. Auch in dieser sichtbaren Darbringung war die Handlung in sich geistig nach Ursache, Inhalt und Ziel trotz der sinnfälligen Riten; denn diese hatten nur den Wert symbolischer Formen — *signa directa* —, in denen der Geist unmittelbar — actu elicito — das Opfer vollzog und darstellte. Ich habe die rein geistige Darbringung und die sakramentale absichtlich nebeneinandergestellt, weil sie sich gegenseitig beleuchten und verständlich machen.

3. Nach dieser Umgrenzung des theologischen Inhaltes des sakramentalen Herrenopfers kann es nicht schwer sein, *sein logisches Verhältnis zum Kreuzopfer zu bestimmen.* Das *Kreuz auf Golgatha* ist und bleibt der Mittelpunkt der Menschheit. Seine Kraft reicht rückwärts bis zu der Stunde, da Gott dem sündigen Paar den Weibessamen verhieß, der der alten Schlange den Kopf zertreten solle. Sie wird vorwärts reichen bis zur Stunde, da die Posaune die Lebenden und die Toten zum Gerichte rufen wird. Alles Heil kommt vom Kreuze. Aber wie der Herr nach der objektiven Vollendung der Erlösung auf Erden zum Vater ging, um vom Himmel her die einzelnen Menschen auch subjektiv der Erlösung teilhaft zu machen,[34]) so ist auch das Kreuzopfer das einzige, das objektiv alle Gnaden für die Menschheit verdient hat. Aber nun muß jeder einzelne subjektiv dessen Inhalt sich nutzbar machen. Was Christus am Kreuze für alle gewirkt hat, muß jeder persönlich für sich dem

[33]) *Denz.*, n. 938.

[34]) Rom 4, 25: Traditus est propter delicta nostra, et resurrexit propter justificationem nostram.

Vater darbringen, um ihn im Namen Jesu zu ehren, Vergebung seiner Sünden und ewiges Leben zu finden. Das kann und soll natürlich auch rein geistig im Glauben geschehen, und es hätte dies auch zum Heil der Menschen genügt. Aber es genügte nicht der Liebe Jesu. Er wollte seiner sichtbaren Kirche auf Erden auch ein sichtbares Mittel geben, durch das sie sein großes Opfer auch in äußeren Formen, wie es der menschlichen Natur entspricht, immer wieder dem Vater darbringen könne. Zugleich wollte er dessen Früchte in einer auch sichtbaren göttlichen Speise seinen Erlösten mitteilen. Dieses große Mittel des Heiles, Opfer und Sakrament zugleich, stiftete er in der Nacht, da er verraten wurde, in der *eucharistischen Coena* und übergab es seiner Kirche mit dem Auftrag: Tut dies zu meinem Andenken.

Demnach handelte es sich in der Coena nicht darum, ein zweites Opfer neben das des Kreuzes zu stellen, sondern nur darum, *das Kreuzopfer selbst in einer lebendigen, inhaltswirklichen Memoria im voraus dem Vater darzubringen und seine zukünftige Darbringung praktisch zu lehren.* Auch bezweckte sie nicht, eine zweite Erlösung zu schaffen oder die am Kreuze zu wirkende Erlösung zu ergänzen, sondern der Herr wollte den Seinen nur ein neues Mittel geben, das große Heilsgut seines Opfertodes auf Golgatha sich persönlich nutzbar zu machen. Demnach war der Inhalt oder der Gegenstand der Darbringung in der Coena und am Kreuze vollkommen derselbe; das subjektive Ziel der ersten war aber relativ beschränkter als bei der zweiten. Eine wirkliche *Verschiedenheit* ergab sich aber naturgemäß *in der äußeren Gestaltung beider Darbringungen.* Am Kreuze mußte die formelle Gabe im blutigen Sterben des Herrn zuerst gewirkt werden, um dann dargebracht zu werden, während sie in der Coena zum Zwecke der Darbringung als gegeben vorausgesetzt und ihr Werden nur bildlich in den Symbolen dargestellt wurde. Am Kreuze vollzog sich die Aufopferung in Blut und Tod; bei der Coena nur in Bildern des Todes mit der symbolischen Trennung von Fleisch und Blut. Aber diese Verschiedenheit im Äußeren der beiden Darbringungen kann die Einheit des Coena-Opfers mit dem Kreuzopfer in keiner Weise stören; *ein Herrenopfer, aber zwei Darbringungen.*

Man könnte noch eine *Schwierigkeit in der „una oblatio" des Hebräerbriefes 10, 14* finden. Indessen ist dort *oblatio* offenbar gleichbedeutend mit *sacrificium,* wie beide Wörter in den Versen 5 und 8 ja auch neben-

einanderstehen, während in Vers 13 *sacrificium* (hostia) allein und Vers 14 *oblatio* allein gesetzt wird. Aber wenn auch in Vers 14 *oblatio* den Akt des Darbringens bezeichnen sollte, könnte nach dem ganzen Zusammenhang doch nur die Darbringung des Opfertodes des Herrn zum Zweck der objektiven Erlösung gemeint sein, die tatsächlich unwiederholbar ist. Damit würde aber die sakramentale Darbringung mit ihren besonderen Zwecken nicht ausgeschlossen sein; sonst hätte der Herr sein Todesopfer nicht einmal geistigerweise wiederholt aufopfern und ebenso wenig uns empfehlen können, dasselbe zu tun, was offensichtlich unrichtig ist, wie oben gezeigt wurde.

Die Einschätzung der Scherzlüge in der Frühscholastik.

Von *Prof. Dr Artur Landgraf*, Bamberg.

Wenn man den großen Raum, den die Frühscholastik in ihren Untersuchungen der Definition der Lüge oder auch der Bewertung der Notlüge einräumt, ermißt, dann möchte man sich wundern, daß sie sich mit der Scherzlüge so wenig beschäftigt hat. Nicht etwa, als ob man sie damals nicht von Anfang gekannt oder keine Ahnung von den ihre Beurteilung beeinflussenden Schwierigkeiten gehabt hätte, man hatte vielmehr ihren Namen und Anhaltspunkte für ihre Einschätzung bereits von den Vätern überkommen. Hier ist nun der merkwürdige Fall zu verzeichnen, daß für die von Anfang an uneinheitliche Einstellung zwei nicht zusammenklingende Texte des gleichen Kirchenvaters, nämlich des *heiligen Augustinus*, maßgebend geworden sind.

Vor allem stellen die *Sententiae Anselmi die Scherzlüge in die gleiche Linie mit Ironien und Parabeln und den übrigen figurativen Reden*, die, wenn sich auch die Sache anders verhält, als nach außen die Sprache vermeldet, doch *keine Lügen* sind; denn sonst hätten die Heiligen und Christus selber häufig gelogen, wenn sie in Parabeln und Ironien sprachen.[1]) Abaelard bringt denn im Kapitel 154 seines „Sic et Non" eine Augustinussentenz, die hiefür maßgebend gewesen sein dürfte, da sie das scherzhaft Gesagte nicht als Lüge bezeichnet

---

[1]) *F. Bliemetzrieder*, Anselms von Laon systematische Sentenzen. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Band 18, Heft 2/3.) Münster i. W. (1919), 99. — Oxford, Bibliotheca Bodleiana, Cod. Laud. Misc. 277, fol. 20 v.; Cod. Paris. Nat. lat. 10.448, fol. 183 v.

wissen will, weil zur Lüge gehöre, daß sie ernst gemeint sei. Man höre nur:

Quaestiones in Genesim, c. CXLV: Quod ait fratribus Joseph: „Nesciebatis, quoniam non est augurio homo qualis ego", quid sibi velit, quaeri solet. An quia non serio, sed ioco dictum est, ut exitus docuit, non est habendum mendacium? Mendacia enim a mendacibus serio aguntur, non ioco; cum autem quae non sunt tanquam ioco dicuntur, non deputantur mendacia.[2])

Umgekehrt bringen die *Sentenzen des Cod. Nr. 18 der Bibliothek von Vitry le François einen anderen Text, der die Scherzlüge in die Gattung der Lüge einreiht und sie als, wenn auch nur leicht schuldhafte, Sünde bezeichnet,* obwohl derjenige, der sie hört, weiß, daß es sich lediglich um einen Scherz handelt:

Idem (Augustinus) eodem: Duo sunt genera mendaciorum, in quibus non magna culpa, sed tamen non sunt sine culpa, cum aut iocamur aut, ut prosimus, mentimur. Primum ideo non est perniciosum, quia non fallit. Novit enim ille, cui dicitur, ioci causa esse dictum.[3])

Vielleicht baut darauf eine Sentenz aus der Schule Anselms von Laon auf, die bemerkt, daß eben der Scherz zu den *verba otiosa* gehöre, wegen deren wir uns zu verantworten haben.[4])

Robert von Melun scheint hier einen Ausgleich zu versuchen, wenn er meint, daß der scherzhafte Falschbericht keine Schlechtigkeit bedeute, wenn er nur einige Male geschehe; sobald er aber zur Gewohnheit werde, in den Bezirk der Sünde eintrete.[5]) Dies übernehmen fast wörtlich die Quaestiones in epistolas Pauli.[6])

Dagegen greift die *Summa Sententiarum* auf die Sententiae Anselmi zurück und will die Scherzlüge genau so wie die Ironien des Charakters der Lüge entkleidet

---

[2]) SSL 178, 1603. Wir finden diese Sentenz auch in den zum Bereich der Summa Sententiarum gehörigen Sentenzen des Cod. Vat. lat. 1345, fol. 121, sowie in den zum gleichen Bezirk gehörigen Sentenzen des Cod. lat. 208 (Seite 95) der Biblioteca Abbaziale von Montecassino.

[3]) Fol. 44 v. Diesen Text vgl. man auch im älteren Teil der Summa des Cod. Bamberg. Patr. 136, fol. 87, im Psalmenkommentar des Gilbert de la Porrée (Cod. Vat. Barb. lat. 486, fol. 13) sowie im Psalmenkommentar des Petrus Lombardus, zu Psalm 5 (SSL 191, 98). Man vgl. Augustinus, Enarrationes, in psalmum 5 u. 7 (SSL 36, 85).

[4]) Anselmi Laudunensis et Radulfi fratris eius sententias excerptas nunc primum in lucem edidit *G. Lefévre.* Mediolani Aulercorum (1895), 29: Sed, ut praetereamus mendacium ioci, in quo patet culpa et peccatum, cum simplex enim iocus in verbis sit verbum otiosum (de omni autem verbo otioso sumus reddituri rationem) . . .

[5]) Zu 2 Kor (Cod. Paris. Nat. lat. 1977, fol. 122 v. — *R. M. Martin,* Oeuvres de Robert de Melun. II. Questiones [theologice] de epistolis Pauli. [Spicilegium Sacrum Lovaniense. Fasc. 18] Louvain [1938] 235): Item queritur de his, qui ioco falsum dicunt. Et dicimus, quia aliquando sic iocari malum non est. Si vero ex consuetudine fiat, peccatum.

[6]) In epistolam 2 ad Corinthios q. 3 (SSL 175, 545).

wissen.[7]) Die mit ihr aufs engste verknüpften *Sentenzen des Cod. Vat. lat. 1345*[8]) dagegen bringen merkwürdigerweise unter der sich mit dem Text der Summa Sententiarum wörtlich deckenden Rubrik Quod iocosa mendacia et yronie non sunt mendacia den mit Duo sunt genera mendaciorum beginnenden Augustinustext, den wir bereits aus dem Cod. Nr. 18 der Bibliothek von Vitry le François mitgeteilt haben.

Während nun *Gratian* beide Arten von Sentenzen bringt, sowohl diejenige, nach der die Scherzlüge eine wenn auch leichte Lüge wäre,[9]) als auch diejenige, die den Scherz außerhalb des Bereiches der Lüge wissen will,[10]) weist *Petrus Lombardus* nur auf die erste[11]) hin und bemerkt später[12]) noch obendrein, daß die Scherzlüge für einen Vollkommenen als Todsünde angesehen werden könne,[13]) vor allem, wenn sie wiederholt werde, worin sich ihm *Huguccio*[14]) anschließt. Man kann sogar noch in dem fälschlich Petrus von Corbeil zugeschriebenen Paulinenkommentar hinsichtlich der Scherzlüge, die einem gefällt, lesen: Non omnis placentia facit peccatum mortale, nisi trahat in consuetudinem, vel nisi nimis placeat. Tantum enim posset placere, quod esset peccatum mortale.[15])

Obendrein ist noch wichtig, daß der Lombarde gerade und einzig die Scherzlüge von seiner Definition der Lüge — mendacium est falsa significatio vocis cum intentione fallendi[16]) — ausnimmt.[17]) Den Grund hiefür nennt

[7]) Tract. 4. c. 5 (SSL 176, 123 D).

[8]) Fol. 121 v.

[9]) Decretum, Pars 2 Causa 22 q. 2 c. 14 (*Ae. Friedberg,* Corpus Iuris Canonici. I. Leipzig [1879], 871). Die Stelle findet sich auch bereits bei Ivo von Chartres, Decretum, Pars 12 c. 46 (SSL 161, 793), Panormia, lib. 8 c. 130 (SSL 161, 1336).

[10]) Decretum, Pars 2 Causa 22 q. 2 c. 18 (*Ae. Friedberg,* a. a. O., 872). Man vgl. dazu die Dritte Summa Decreti des Clm 16.084, fol. 56. Auch diese Stelle findet sich schon bei Ivo von Chartres, Decretum, Pars 12 c. 43 (SSL 161, 792), Panormia, lib. 8 c. 129 (SSL 161, 1336). Man vgl. auch *Benencasa,* Casus Decretalium (Cod. Bamberg., Can. 91, fol. 56 v), die Quästionen des Odo von Ourscamp (*J. B. Pitra,* Analecta Spicilegii Solesmensis. Altera continuatio. II. Paris [1888] 18), die Summe des Präpositinus (Cod. Erlangen. lat. 353, fol. 27 v).

[11]) Sententiae, dist. 38 c. 1 (Quaracchi [1916] 720 f.).

[12]) Ebenda (721).

[13]) Bis hieher geht auch die kanonistische Summa Coloniensis mit ihm (Cod. Bamberg. Can. 39, fol. 125). Sicard von Cremona nennt ganz allgemein die Lüge *causa iocunditatis* eine läßliche Sünde, außer sie werde zur Gewohnheit (Cod. Bamberg. Can. 38, fol. 98 v).

[14]) Cod. Bamberg. can. 40, fol. 193.

[15]) Cod. Paris. Nat. lat. 15.603, fol. 180.

[16]) Sententiae, dist. 38 c. 3 (Quaracchi, 722).

wohl die Sentenzenabbreviation des Cod. Paris. Nat. lat. 15.747, da sie bemerkt, daß die Scherzlüge nicht täuscht, aber die Form der Täuschung hat.[18]) Auch *Gandulphus* hat eine Definition der Lüge aufgestellt, unter die sich die Scherzlüge nicht subsumieren läßt. Er erklärt nämlich als Sinn der augustinischen Definition: *est enim mendacium falsa significatio vocis cum intentione fallendi,* daß die Lüge ein Akt sei, mit dem jemand eine falsche Rede mit der Absicht zu täuschen vorträgt, d. i. mit der Absicht, das, was er für falsch hält, als wahr glaublich zu machen, um damit bloß Schaden zuzufügen. Damit scheidet er die Lüge aus Scherz, oder um dem Nächsten zu helfen, aus der Kategorie der Lüge aus.[19])

Auch die *Summa Abel des Petrus Cantor* betont, daß die Scherzlüge nicht täuscht, weil derjenige, dem sie erzählt wird, weiß, daß sie um des Scherzes willen erzählt wird. Dennoch hält die Summa Abel dafür, daß sie nicht ohne wenn auch leichte Schuld sei, besonders wenn sie zur Gewohnheit werde.[20])

Die *Pseudo-Poitiers-Glosse* läßt neben der Lüge zur Rettung eines andern auch die Scherzlüge nur als Lüge im weiteren Sinn des Wortes gelten.[21]) Die spätere Sentenzenglosse des *Cod. Paris. Mazar. lat. 758* registriert wieder das Argument: Videtur mendacium ioci maius esse mendacio benignitatis. Ponitur enim loco secundo. Preterea ita prodest alicui istud, sed ioci nulli. Sed contra: Mendacium benignum fallit, et ideo maius est.[22])

Intensiv sollte sich erst *Robert Courson* mit der Scherzlüge beschäftigen. Ich tue an anderer Stelle dar, daß er die Scherzlüge und die Lüge zugunsten eines andern im Einklang mit Augustinus nur als läßliche Sünde

---

[17]) Sententiae, dist. 38 c. 4 (Quaracchi, 724). Ebenso die ganze Stellungnahme des Lombarden in den Quästionen des Cod. Laud. Misc. 5 (fol. 145 v) der Bibliotheca Bodleiana in Oxford. Man vgl. auch die Sentenzenabbreviation des Cod. Paris. Nat. lat. 15.747, fol. 79 v. — In seinem Psalmenkommentar bringt der Lombarde, wie gesagt, die vom Cod. Nr. 18 der Bibliothek von Vitry le François mitgeteilte Stelle (zu Psalm 5 — SSL 191, 98).

[18]) Fol. 79 v: non fallit, sed formam habet fallendi.

[19]) Sententiae, lib. 2, § 143 (*J. de Walter,* Magistri Gandulphi Bononiensis Sententiarum libri quatuor. Wien-Breslau [1924], 230 f.).

[20]) Cod. Brug. lat. 228, fol. 102. — In seinem Ecclesiasticuskommentar kann man lesen (Cod. Paris. Mazar. lat. 176, fol. 131 v): non tibi placeat appetitus vel fragilitas mentiendi, sicut dicitur veniale, dum placet, mortale, id est velle habere causam venialis. Unde os, quod mentitur, occidit animam.

[21]) Cod. Paris. Nat. lat. 14.423, fol. 91 v f.

[22]) Fol. 134 v.

betrachtet.[23]) Wo er nun ausdrücklich von der Scherzlüge spricht, versteht er darunter die Lüge, die um des Scherzes willen, nicht aber in der Absicht zu täuschen geschieht. Er legt dann hier vor allem die Meinung vor, daß der Scherzlüge eine Schuld nicht deshalb innewohnen könne, weil sie eine Lüge wäre, sondern bloß deshalb, weil sie eine unnötige Rede (*verbum otiosum*) sei; denn all die Rede sei unnötig, die ohne Nutzen für den Sprecher und Hörer geschehe. Auch sei die Scherzlüge keine Sünde aus der Art des Gesprochenen, das falsch ist, noch aus schlechter Meinung des Sprechenden, weil derjenige, der erzähle, nicht auf eine Täuschung hinstrebe, sondern auf die Unterhaltung. Warum sollte also der mehr sündigen, der unnötig und scherzhaft ohne alle Täuschungsabsicht Falsches sage, als derjenige, der unnötig und scherzhaft ohne Täuschungsabsicht Wahres sage?[24])

Robert nimmt nun den Fall an: Einer sagt unnötig und im Scherz: der König ist nicht in Paris, oder etwas derartiges, ohne jemand täuschen zu wollen. Einer, der das hört, glaubt aber, daß er Wahres sage und sucht zu seinem Schaden den König anderswo. Wo dies zutrifft, wird einer durch die Scherzlüge eines andern getäuscht. Er begeht also eine schwerere Sünde, als wenn er etwas anderes Wahres oder Unnötiges gesagt hätte. Dies gibt Robert denn auch zu, wenn er auch betont, daß der Betreffende die Grenze der läßlichen Sünde nicht überschreite, da er nicht beabsichtige, jemand zu täuschen. Er lüge, aber lügen genommen im einen (nämlich im uneigentlichen Sinn als Falschessagen), nicht im andern Sinn. Und weil das Falsche seiner Art nach so beschaffen sei, daß es rascher zum Bösen dränge als das Wahre, so sündige, wer unnötig und im Scherz Falsches sage, schwerer, als wer unnötig und im Scherz Wahres sage.[25])

[23]) Summe (Cod. Brug. lat. 247, fol. 89): Immo, si causa ioci dicat falsum vel, ut prosit alii, non ut fallat, tantum venialiter peccat.

[24]) Summe (Cod. Brug. lat. 247, fol. 89 v): Item sequitur de illa specie mendacii, que fit causa ioci, non ut quis decipiatur. De quo dicit Augustinus, quod fit non cum magna culpa, cum aliqua tamen. Sed videtur, quod nulla subsit culpa ex eo, quod est mendacium, sed ex eo tantum, quod est otiosum verbum. Omne enim illud verbum otiosum, quod fit sine utilitate loquentis aut audientis. — Item non est peccatum ex genere enuntiabilis, quod est falsum, nec ex prava intentione dicentis, quia non tendit ad aliquam deceptionem, sed ad recreationem potius, qui narrat (Ms. hat iurat). Quero ergo, quare magis peccat ille, qui otiose et iocose dicit falsum sine omni intentione decipiendi, quam ille, qui dicit verum otiose et iocose sine intentione fallendi.

[25]) Summe (Cod. Brug. lat. 247, fol. 89 v): Item, aliquis otiose loquens et iocose dicit: rex non est Parisius vel aliquid tale nolens aliquem decipere; tamen aliquis, qui hoc audit, credit eum dicere verum,

Man fragt sich, ob der zweite Teil der *Summa Alexandrina* nicht die Ausführungen Roberts gekannt hat, wo er schreibt, daß, wenn man auch mit der Scherzlüge nicht eine Täuschung beabsichtige, so doch beabsichtige, etwas Falsches zu sagen, woraus bei einem eine Täuschung entstehen könne, und daß ihr so der Begriff der Lüge zukomme, da in ihr die Absicht, Falsches zu sagen, bestehe.[26])

Stephan Langton unterscheidet zwischen *fallere* und *mentiri* und hält noch daran fest, daß die Scherzlüge, obwohl sie *contra conscientiam* sei, nicht in den Bereich des *fallere* gehöre; denn sie stelle keine Täuschung im strikten Sinne dar. *Fallere* im weiteren Sinne nämlich sei *loqui contra conscientiam.* Strikter genommen aber bedeute es: *inducere aliquod falsum cum intentione fallendi ad credendum illud.* Weil dieses letztere nun nicht bei dem, der im Scherz lüge, zutreffe, finde sich bei ihm auch nicht das *fallere.*[27])

Die Langtonschen Quästionen des Cod. Vat. lat. 4297 schreiben noch: Item, mendacium ioci non (?) inest in divisione, quod est ad fraudem proximi. Ex hoc habetur, quia, qui mentitur ioco, non fallit. Contra: Mendacium loquitur. — Responsio: Verum est, non tamen fallit, quoniam non dicit, ut fallat vel circumveniat.[28])

In dieser Linie liegt auch die Lehre der *zweiten Quästionensammlung des Cod. Erlangen. lat. 353.*

Dicimus, quod, quando dicitur: mendacium est falsa vocis significatio etc., ibi non diffinitur omne mendacium, sed ibi specificatio est ad mortale peccatum. Non tamen in aliqua significatione dicitur mendacium ioci et in alia mendacium deceptionis. Hic enim, quod primo dicitur: mendacium est falsa vocis significatio, convenit mendacio ioci, quod est tantum veniale. Hoc, quod dicitur: cum intentione fallendi, convenit mortali tantum, quod fit causa fallendi.[29])

---

querit alibi regem cum damno suo. Hoc contingente iste decipitur ex mendacio prolato ab illo iocose. Ergo ille sic magis peccat quam si verum vel otiosum aliud diceret. — Quod concedimus, sed tamen non peccat nisi venialiter, quia non intendit decipere aliquem. In uno ergo sensu mentitur, in alio non. Et quia falsum in genere suo tale est, quod citius trahit ad malum quam verum, ideo dicens falsum otiose et iocose magis peccat quam dicens verum otiose et iocose. Et hoc expressius elicitur ex illo capitulo de occidendis in XXIV causa et q. V.

Aus solchen Darlegungen wird es begreiflich, warum sich z. B. *Langton* (Quästionen — Cod. Vat. lat. 4279, fol. 86 v, und Cod. Paris. Nat. lat. 14.556, fol. 262 v) im Zusammenhang mit der Lüge über Dinge, die das *verbum* und *factum otiosum* betreffen, verbreitet.

[26]) Pars 2 q. 129 m. 1 (Inkunabel, Koberger [1481]).

[27]) Quästionen (Chartres, Cod. lat. 430, fol. 79 v und Cod. Paris. Nat. lat. 14.556, fol. 262 v).

[28]) Fol. 86.

[29]) Fol. 67 v.

Noch weiter auf diesem Weg gehen anonyme Quästionen des *Cod. Paris. Nat. lat. 3804 A*, welche die verschiedenen Definitionen der Lüge aufzählen und je nach der Art derselben die Scherzlüge eine Lüge sein lassen oder nicht. Sie halten dieselbe nicht für eine Sünde, weil ihr die Absicht zu täuschen nicht zugrunde liege, welche die Schuld der Lüge ausmache.[30])

Wilhelm von Auxerre, der in der *falsa vocis significatio* die Materie, in der Täuschungsabsicht die Form der Lüge erblickt, ist noch entschiedener und behauptet, daß sich die Scherzlüge nicht unter die eigentliche Definition der Lüge subsumieren lasse.[31]) Er lehnt aber auch die Aufstellung der Quästionen des Cod. Erlangen. lat. 353 ab, daß nämlich die augustinische Definition lediglich die schwer sündhafte Lüge treffe, und zwar deshalb, weil Augustinus unmittelbar im Anschluß an seine Definition die Einteilung der Lüge bringe, bei der auch die Scherzlüge berücksichtigt werde.[32]) Die *Summa aurea* bezeichnet die Scherzlüge als *veniale in se* und betont, daß deshalb und weil sie bloß zu einer läßlichen Sünde führen

---

[30]) Fol. 104 v: Ad hoc intelligendum sciendum est, quod V modis distinguitur mendacium, sicut Augustinus innuit in libro de mendacio, ubi querit, utrum ab illo absit mendacium omnino, qui non habet voluntatem fallendi et loquitur falsum et verum, econverso ille, qui verum dicit, ut fallat, mentiatur. Secundum enim, quod mendacium est aliter enuntiare quam scis vel esse putas, sic quicumque dicit falsum, mentitur. Unde iocose mentiens mentitur. Item mendacium est enuntiatio cum falsum enuntiandi voluntate. Similiter sic quicumque dicit falsum mentitur. Unde iocosum mendacium est mendacium. Item mendacium est quelibet enuntiatio cum voluntate fallendi. Sic non omnis dicens falsum mentitur, et dicens verum habens voluntatem dicendi falsum mentitur. Et sic iocosum mendacium non est mendacium, si iocose mentiens non habet voluntatem fallendi. Item, mendacium est enuntiatio cum voluntate alicuius falsitatis. Et sic iocose mentiens mentitur dicendo falsum, et ille, qui verum dicit, ut fallat, qui de vera enuntiatione sua falsum credi vult. Item mendacium est enuntiatio falsum enuntiare volentis, ut fallat. Sic qui verum dicit, ut decipiat, non mentitur, nec ille, qui falsum dicit non habens intentionem fallendi. Et sic iocosum mendacium non est mendacium. Sic patet, quomodo iocosum mendacium sit mendacium, vel iocose dicens falsum nullam habens intentionem fallendi mentiatur, et quomodo non. Unde cum talis non habet intentionem fallendi, non peccat mentiendo, quia, ut dicit Augustinus in libro de mendacio, culpa mentientis est in enuntiando in animo suo fallendi cupiditas, sive fallat, cum ei creditur falsum enuntianti, sive non fallat, cum ei non creditur, vel cum verum enuntiat voluntate fallendi, quod non putat verum, quod cum ei creditur, non utique fallit, quamvis fallere voluerit. Et in Enchiridion dicit: verbis uti ad fallaciam, non ad id, ad quod instituta sunt, peccatum est.

[31]) Summa aurea, lib. 3 tract. 18 c. 1 q. 2 (fol. 216). Ebenso in der Summe des Johannes von Treviso (Cod. Vat. lat. 1187, fol. 46 v) und in der Summe des Herbert von Auxerre (Cod. Vat. lat. 2674, fol. 93).

[32]) Summa aurea, lib. 3 tract. 18 c. 1 q. 2 (fol. 215).

kann, auch die Zustimmung dazu nur läßlich sündhaft sei.[33])

Von den Franziskanern lehnt es auch *Odo Rigaldi* energisch ab, daß die augustinische Definition „mendacium est falsa vocis significatio cum intentione fallendi" lediglich für das *mendacium perniciosum* gelte. Er hält vielmehr die Annahme für möglich, daß diese Definition auf jede Lüge zutreffe. Allerdings müsse die *intentio fallendi* dabei im weiteren Sinn genommen werden, nämlich für die Absicht, Falsches unter dem Schein des Wahren zu sagen. Denn — das ist seine Begründung — hoc enim habet rationem deceptorii inquantum huiusmodi. So genommen sei dann auch in der Scherzlüge die *intentio fallendi.*[34])

Odo nimmt damit die Ansicht des zweiten Teiles der *Summa Alexandrina*[35]) wieder auf, tritt aber in Gegensatz zur *Summa de vitiis des Johannes de Rupella,* die ausdrücklich sagt: quod diffinitio non convenit nisi mendacio pernicioso, non mendacio benignitatis.[36])

*

[33]) Summa aurea, lib. 2 tract. 28 q. 2 (fol. 90 v): Sed mendacium iocosum est veniale in se nec ducit nisi ad veniale. Et ideo consensus in ipsum venialis est.

[34]) Summe (Brüssel, Bibliothèque Royale de Belgique, Cod. lat. 11.614 [1512], fol. 175).

[35]) Pars 2 q. 129 m. 1 (Koberger [1481]).

[36]) Cod. Vat. lat. 4293, fol. 53 v.

Noch weniger als für die Scherzlüge hat man sich für den Fall interessiert, in welchem jemand bei zweifelhaftem Wissen eine Auskunft gibt. Der Satz des Lombarden „nec ille liber est a mendacio, qui ore nesciens loquitur verum" (Sententiae, lib. 3 dist. 38 c. 3 [Quaracchi, 723]; ist entnommen Augustinus, Enchiridion, c. 18 [SSL 40, 240]) gibt jedenfalls der Pseudo-Poitiers-Glosse (Cod. Paris. Nat. lat. 14.423, fol. 92) und der Sentenzenglosse des Cod. Vat. Barb. lat. 608 Anlaß zu den zwei Glossen: „Liber": non dico eum prorsus teneri mendacio, sed nec penitus liberum esse ab illo (Cod. Barb. fol. 100v). „Nesciens": Sicut si aliquis peteret a me, per quam viam istarum debeo ire, et ego responderem: per hanc, forte sic putans esse, quamvis hoc certo modo non cognoscerem, et tamen verum esset. Sed, si scio falsum esse, quod dico, et ex voluntate hoc dico, mentior et mortaliter pecco (Cod. Barb. fol. 100 v).

Radulphus Ardens dagegen behauptet, daß, wer behauptet oder leugnet, was er nicht sicher weiß, lügt (Speculum universale [Cod. Vat. lat. 1175, fol. 319 v]). Auch *Robert Courson* hält in solchem Fall eine Behauptung für verboten, da er sagt: Item, cum Abraham iret ad immolandum filium dicit servis suis: expectate me hic, donec revertar cum puero. Abraham ibi, quod erat dubium ei, tanquam ei certum asseruit. Sed sicut testis non debet de dubiis testimonium ferre, ita nec aliquis de dubiis debet asserere . . . (Summe [Cod. Brug. lat. 247, fol. 90v]). Gleicher Meinung ist auch *Richard Fishacre,* wenn er auch für diesen Fall die Sünde für nicht so schwer hält, als wenn einer das Gegenteil seiner Behauptung für wahr hält oder gar dasselbe als sol-

Wie wir sehen, schlägt der Streit um die Einschätzung der Scherzlüge keine sonderlich hohen Wellen. Wenn man auch den verschiedensten Ansichten begegnet, so geht es doch in der Hauptsache lediglich darum, ob man die Scherzlüge noch in die Kategorie der Lüge, so wie sie seit Augustinus definiert wird, einreihen kann. Daß sie im allgemeinen die Grenze der läßlichen Sünde nicht überschreitet, darüber ist man sich ziemlich einig. Interessant ist es, die Begründung hiefür zu beobachten. Doch fehlt es auch nicht an Stimmen, die sie von jeder Sündhaftigkeit freisprechen, aber auch nicht an solchen, die sie, insbesondere wenn sie wiederholt wird, dem Vollkommenen als schwere Schuld anrechnen möchten.

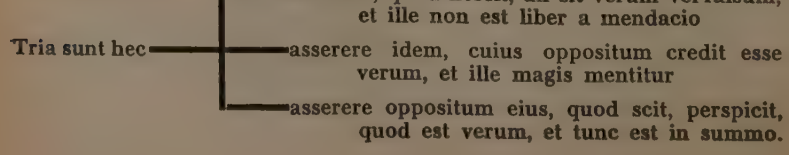
Pastoralfragen.

Ungültigkeitserklärung einer Ehe durch Vikariatsentscheidung. Auf die Missionsstation N. kommt Titia und bittet um die Taufe ihres Kindes. Der Missionar stellt die üblichen Fragen und erhält folgendes Bild:

Titia hat das Kind von Titius, mit dem sie gegenwärtig illegitim zusammenlebt. Wiederholte Versuche, die Ehe zu legitimieren, scheiterten an folgenden Umständen: Titia heiratete vor wenigen Jahren Claudius und lebte auch ehelich mit ihm zusammen. Bald nach der kirchlichen Trauung stellte sich heraus, daß Claudius bereits eine Zivilehe mit Claudia eingegangen war, bevor er Titia heiratete. Claudia machte nun ihre Ansprüche vor Gericht geltend. Da sie unter keinen Umständen zu bewegen war, Claudius aufzugeben, wurde dieser zivilrechtlich gezwungen, Titia zu verlassen und Claudia wieder zu sich zu nehmen. Da aber Claudius nunmehr mit der Kirche ausgesöhnt zu werden wünschte, wandte er sich an das Vikariat um Rat. Von dort erhielt er den Bescheid, *daß seine kirchliche Ehe mit Titia ungültig sei und er eine neue Ehe mit Claudia einzugehen habe.* Das geschah denn auch. Titia wurde von Claudius getrennt und da sie noch jung war, fand sich bald ein Mann, Titius, der sie heiraten wollte. Die Missionare jedoch, an welche sich die Nupturienten wandten,

---

ches vollständig durchschaut. Zu 3 dist. 38 findet man in seinem Sentenzenkommentar (Cod. Vat. Ottob. lat. 294, fol. 253) das Schema:


Tria sunt hec
asserere, quod nescit, an sit verum vel falsum, et ille non est liber a mendacio
asserere idem, cuius oppositum credit esse verum, et ille magis mentitur
asserere oppositum eius, quod scit, perspicit, quod est verum, et tunc est in summo.

verweigerten den beiden nach Kenntnisnahme des obigen Falles die Trauung. So kam Titia zur illegitimen Kohabitation und zu ihrem Kind.

Der Fall hat sich tatsächlich ereignet und ist heute noch nicht gelöst, weil die Missionare gegen die Rechtmäßigkeit der obigen Vikariatsentscheidung schwere Bedenken hegen, aber aus schwerwiegenden Gründen gegen ihren Ordinarius nicht vorgehen wollen.

Was ist in diesem Falle zu tun? Die Lösung des Falles geht von der Annahme aus, daß die geschilderten Vorgänge bereits unter die Herrschaft des neuen Eherechtes fallen, in die Zeit nach dem 19. April 1908 (bezw. in China nach dem 11. April 1909). Daher bleiben die Möglichkeiten unberücksichtigt, die sich vor dieser Zeit ergeben hätten. Da zudem ausdrücklich von einer Mission die Rede ist, kommt bei der gegenwärtigen Untersuchung auch eine Modifizierung des Falles nach dem Dekret „Provida" (vor 1918, bekanntlich nur in Deutschland und Ungarn) nicht in Frage. Den Anlaß zur vorliegenden Anfrage hat wohl der Wunsch geboten, den Titia bei Gelegenheit der Taufe ihres Kindes neuerdings geäußert, nämlich ihr illegitimes Verhältnis mit Titius durch eine gültige Eheschließung in Ordnung zu bringen. Sind doch, wie bemerkt wird, Versuche in dieser Richtung schon wiederholt unternommen worden.

Was dieser ersehnten Regelung entgegensteht, *ist die vor Jahren von Titia mit Claudius geschlossene Ehe.* Zwar ist an diesen Claudius vom Vikariat der Bescheid ergangen, seine mit Titia geschlossene Ehe sei ungültig. Danach wäre Titia doch frei und könnte, sofern kein anderes Hindernis im Wege steht, ohne weiteres mit Titius getraut werden. Die Missionare indessen lehnen eine Trauung ab, weil sie gegen die Entscheidung des Vikariates schwere Bedenken tragen, das heißt, weil ihnen nicht festzustehen scheint, daß die Ehe Claudius—Titia tatsächlich ungültig gewesen und Titia als frei zu betrachten sei.

Demnach ist die entscheidende Frage: *Was ist von jener Ehe Claudius—Titia zu halten?* Die Eheschließung des Claudius und der Titia ist, wie ausdrücklich erwähnt wird, in kirchlicher Form erfolgt. So schien zunächst alles in bester Ordnung, wenn sich nicht nach der Trauung herausgestellt hätte, daß Claudius früher bereits eine Zivilehe mit Claudia geschlossen hatte. Hier nun setzen die Verwicklungen ein, wie sie vom Einsender geschildert worden sind. Was da vor allem interessiert, sind die Bemühungen des Claudius, diese Angelegenheit vor dem Forum der Kirche und damit auch vor seinem Gewissen in Ordnung zu bringen; vielleicht auch etwas unter dem Druck der Verhältnisse, da Claudia die Zivilgewalt zu Hilfe nahm, um den Claudius wieder zurückzugewinnen. Von der zuständigen kirchlichen Behörde, vom Vikariat, erhielt nun Claudius jenen Bescheid, der den Gegen-

stand des Zweifels bildet: seine mit Titia geschlossene Ehe sei ungültig und er habe eine neue Ehe mit Claudia einzugehen. — Was ist von dieser Entscheidung des Vikariates zu halten? — Eben diese Entscheidung ist es, gegen die die Missionare derartige Bedenken haben, daß sie der gewünschten Eheschließung der Titia mit Titius ihre Mitwirkung versagen.

Die Entscheidung des Vikariates stützt sich allem Anschein nach auf die Annahme, daß Claudius bereits durch die vorausgehende Zivilehe mit Claudia gebunden sei. Denn seine Ehe mit Titia wird in der Entscheidung als ungültig bezeichnet; von einem anderen Hindernis oder wesentlichen Mangel bei seiner kirchlich geschlossenen Ehe mit Titia ist keine Rede. Danach wird die Lösung von der Frage abhängen, ob jene Zivilehe Claudius—Claudia tatsächlich gültig gewesen ist. — Ohne hier weiter auf den Begriff und die verschiedenen Formen der Zivilehe einzugehen, da sie für die Lösung des Falles belanglos sind, braucht nur auf die beiden Canones des Codex Iuris verwiesen werden, in denen die für die Gültigkeit der Ehe notwendige Form enthalten ist (can. 1094), wie auch jene Personen namhaft gemacht werden, die an diese kirchliche Form gebunden sind (can. 1099). Danach sind an die katholische Eheschließungsform alle jene gebunden, die katholisch getauft sind oder jemals in ihrem Leben zur katholischen Kirche gehört haben, auch wenn sie unterdessen von der katholischen Kirche abgefallen sind; und zwar sind sie daran gebunden, sowohl wenn sie mit Katholiken die Ehe eingehen als auch mit Nichtkatholiken, sei es getauften oder ungetauften oder mit orientalischen Christen. Dagegen sind alle sonstigen Nichtkatholiken, getaufte wie ungetaufte, die nämlich nie im Leben zur katholischen Kirche gehört haben, nicht an die katholische Eheschließungsform gebunden, wenn sie mit solchen Nichtkatholiken eine Ehe schließen. Diese Rechtsnormen gelten auf der ganzen Welt. Ausnahmen, wie sie noch vor Erscheinen des Codex Iuris für gewisse Länder zurecht bestanden, sind seitdem beseitigt. Aus diesen Rechtsbestimmungen ergibt sich das Urteil über die Zivilehe Claudius—Claudia. Die Gültigkeit dieser Verbindung käme nur dann in Frage, wenn *beide,* Claudius wie Claudia, zur Zeit, da sie die Zivilehe eingingen, noch nicht zur katholischen Kirche gehörten und auch keiner von beiden Kontrahenten jemals in seinem vorherigen Leben zu dieser gehört hätte. Für eine solche Annahme ergibt jedoch der vorgelegte Fall keine Anhaltspunkte. Im Gegenteil! Claudius wenigstens, der später offenkundig als Katholik eingeführt wird — es ist die Rede von einer kirchlichen Trauung mit Titia und noch deutlicher: Claudius wünschte später „mit der Kirche ausgesöhnt zu werden" — ist allem Anschein nach bereits bei der Ziviltrauung mit Claudia ein Mitglied der katholischen Kirche gewesen. *Damit ist aber auch die Un-*

gültigkeit der Zivilehe Claudius-Claudia wegen Mangels der zur Gültigkeit erforderlichen Form gegeben.

Noch soll eine andere Möglichkeit in Betracht gezogen werden, obwohl im vorgelegten Falle auch für diese keine Anhaltspunkte festzustellen sind; aber diese Möglichkeit wird etwa durch den Umstand nähergerückt, daß sich der Fall in den Missionen ereignet hat, wo diese Möglichkeit auch relativ am häufigsten gegeben sein wird: *die Notehe im Sinne des can. 1098.* Wo ein bevollmächtigter Priester (Pfarrer, Ordinarius oder ein von diesem delegierter Priester) nicht zur Stelle ist und auch nicht ohne schweren Nachteil aufgesucht werden kann, dort ist die Ehe, auch wenn ohne Priester, bloß vor zwei Zeugen geschlossen, gültig; und das nicht bloß in Todesgefahr, sondern auch „extra mortis periculum, dummodo prudenter praevideatur eam rerum conditionem esse per mensem duraturam". Wohl soll in einem solchen Fall nach n. 2°, wenn ein anderer, nicht bevollmächtigter Priester zu haben wäre, dieser zur Trauung zugezogen werden; indessen ist das nicht zur Gültigkeit erforderlich. Gültig ist mithin die Ehe in solchen Notfällen, auch wenn bloß vor Laien als Zeugen abgeschlossen. Folglich ist in derartigen Notfällen auch eine Ziviltrauung gültig, wenn, was wohl regelmäßig anzunehmen ist, wenigstens zwei Zeugen dabei zugegen sind. *Indessen, wie oben bemerkt, ist im vorgelegten Falle keinerlei Anhaltspunkt dafür ersichtlich, daß ein derartiger Notfall vorgelegen habe.* — Steht aber einmal fest, daß die Zivilehe Claudius—Claudia vor Gott und der Kirche ungültig gewesen, dann ist — immer vorausgesetzt, daß sonst kein Hindernis entgegenstand — die kirchlich geschlossene Ehe des Claudius mit Titia gültig gewesen.

Aber auch den Fall einmal angenommen, daß die Zivilehe Claudius—Claudia gültig gewesen sei — was nach obigen Ausführungen nur möglich, wenn entweder keiner der beiden Kontrahenten zur Zeit der Ziviltrauung zur katholischen Kirche gehörte, noch auch je zuvor zu ihr gehört hat oder aber wenn der Notfall des can. 1098 vorgelegen — *dann war das Vikariat doch nicht berechtigt, dem Claudius kurzerhand den Bescheid zu geben, daß er mit Claudia eine „neue" Ehe einzugehen habe.* Denn wenn nach der Voraussetzung diese Ehe ohnehin zurecht bestand, wie konnte er dann mit Claudia eine „neue" Ehe eingehen? Oder wollte das Vikariat, wohl wissend, daß jene Zivilehe ungültig gewesen, nur der Lage der Dinge Rechnung tragen, wie sie durch das zivilrechtliche Vorgehen geschaffen war, indem Claudius auf Antrag der Claudia gezwungen wurde, diese wieder zu sich zu nehmen? Aber dem stand doch die neue, im Angesicht der Kirche geschlossene Verbindung des Claudius mit Titia entgegen.

Wie immer jener Bescheid des Vikariates aufzufassen sein mag, das Vorgehen dieser Stelle ist, wie der Fall tatsächlich liegt,

kaum anders denn als rechtswidrig zu bezeichnen. Claudius hat, was mit klaren Worten zum Ausdruck kommt, mit Titia eine kirchliche Ehe geschlossen. Dann aber kann auch kein Vikariat, kein Ordinariat den Kontrahenten kurzerhand den „Bescheid" erteilen, daß ihre Ehe ungültig sei. Über Gültigkeit oder Ungültigkeit einer im Angesicht der Kirche geschlossenen Ehe kann für den äußeren Rechtsbereich nur durch ein *rechtsgültiges Prozeßverfahren* entschieden werden, wie es in den Normen des kirchlichen Rechtes vorgesehen ist. Von einem derartigen Verfahren ist im vorgelegten Falle keine Rede. Oder wollte jemand hier an das *gekürzte Verfahren* denken, das in can. 1990 wie auch in der Instructio der Sakramentenkongregation vom 15. August 1936 für gewisse Fälle vorgesehen ist (A. A. S. XXVIII, p. 358)? Bei den dort angeführten Fällen wird allerdings auch das Hindernis des bestehenden Ehebandes unter jenen Hindernissen aufgezählt, zu deren Feststellung das summarische Verfahren angewendet werden kann. Voraussetzung ist dabei, daß das Dokument, das die bestehende Ehe beweist, die in can. 1990 und in der Instructio der Sakramentenkongregation geforderten Bedingungen aufweist („ex certo et authentico documento, quod nulli contradictioni vel exceptioni obnoxium sit"). — Indessen *auch ein solches summarisches Verfahren konnte hier m. E. nicht in Frage kommen.* Denn nicht die noch so sicher erwiesene Zivilehe kann hier das göttlich-rechtliche Hindernis des bestehenden Ehebandes begründen, sondern nur der naturrechtlich gültige Eheabschluß unter den Voraussetzungen, wie sie oben erwähnt worden: daß entweder beide Kontrahenten niemals zur katholischen Kirche gehört haben und daher nach can. 1099 nicht an die kirchliche Eheschließungsform gebunden waren oder aber daß im anderen Falle der in can. 1098 vorgesehene Notfall vorgelegen habe. Das aber sind Fragen, die nur den Gegenstand eines regelrechten Prozeßverfahrens bilden könnten. Übrigens ist selbst von einem abgekürzten Verfahren im Sinne des can. 1990 im obigen Falle keine Rede, wie auch nicht von der dazu erforderlichen Vorladung der Parteien („citatis partibus").

Hätte der Fall so gelegen, daß Claudius und Claudia bei Eingehung ihrer Zivilehe noch ungetauft waren, so daß unter den entsprechenden Voraussetzungen ihre Zivilehe gültig wäre, dann wäre zu erwägen gewesen, ob nicht eine Lösung dieses Ehebandes auf Grund des *paulinischen Privilegs* (can. 1120) oder je nach den Umständen auch durch *päpstliche Dispens* (can. 1119) hätte in Frage kommen können. Wenn doch einmal diese Verbindung in Brüche gegangen und Claudius bereits eine neue Verbindung mit Titia eingegangen war, dann konnte man schwerlich annehmen, daß eine Wiederaufnahme der Verbindung mit Claudia große Aussicht böte; auch wenn oder — besser gesagt —

um so weniger, wenn diese Wiedervereinigung wie hier mit Hilfe der Zivilgewalt herbeigeführt wurde. Ob allerdings und auf welche Weise in diesem Falle das von seiten des Zivilrechtes entgegenstehende Hindernis beseitigt werden könnte, das wäre nach den dort bestehenden Gesetzen zu entscheiden gewesen.

Was also ist zu tun? — Die durch den Spruch des Vikariates von Claudius getrennte Titia hat einen Ersatz in Titius gefunden, mit dem sie illegitim zusammenlebt. Dieses illegitime Verhältnis möchte Titia, wie ihr Verhalten kundgibt, vor Gott und der Kirche in Ordnung bringen. Aber dem steht die Ehe entgegen, die Titia früher mit Claudius im Angesichte der Kirche geschlossen hat. Erst wenn einmal festgestellt wäre, daß jene Eheschließung mit Claudius ungültig gewesen, dann könnte Titia, wenn sonst kein Hindernis entgegensteht, zur kirchlichen Eheschließung mit Titius zugelassen werden. Diese Feststellung wäre aber nur in einem regelrechten kirchlichen Prozeßverfahren möglich. *Unter allen Umständen muß die Frage geklärt werden, ob die frühere Zivilehe Claudius—Claudia vor Gott und dem Gewissen gültig war.* Erst wenn feststeht, daß diese Zivilehe gültig war, dann ist die Ungültigkeit der Ehe Claudius—Titia auszusprechen; und dann steht einer kirchlichen Ehe zwischen Titia und Titius von dieser Seite nichts im Wege. War aber die Zivilehe Claudius—Claudia kirchlich ungültig, dann war positis ponendis — von einem anderen trennenden Hindernis oder wesentlichen Mangel ist ja nicht die leiseste Andeutung zu finden — die Ehe Claudius—Titia gültig. (Daß bei dieser Voraussetzung die im Auftrag des Vikariates von Claudius mit Claudia geschlossene „neue" Ehe keine Schwierigkeit macht, ist selbstverständlich, weil ja doch ungültig infolge der zurecht bestehenden Ehe Claudius—Titia.) In diesem Falle ist eine gültige Ehe zwischen Titius und Titia zu Lebzeiten des Claudius ausgeschlossen. Denn auch eine Lösung des Ehebandes zwischen Claudius und Titia durch päpstliche Dispens nach can. 1119 dürfte nicht in Frage kommen, da Claudius und Titia nach ihrer Trauung „ehelich zusammenwohnten". — So bleibt wohl kein anderer Weg zur Klärung als dieser: *Titia erhebt eine formelle Klage vor dem kirchlichen Gericht auf Ungültigkeit ihrer mit Claudius geschlossenen Ehe aus dem Grunde des (vielleicht) bestehenden, ihr aber damals nicht bekannten Hindernisses des Ehebandes.* Gegen eine etwaige Abweisung ihrer Klage von seiten des Vikariates kann sie nach can. 1709, § 3, innerhalb zehn Tagen den Rekurs an die höhere Instanz ergreifen. Wozu noch zu bemerken ist, daß für Missionsländer zwar besondere Instruktionen erlassen sind (A. A. S. XXVIII, p. 317), diese aber, so weit möglich, mit den Normen des allgemeinen Rechtes übereinstimmen.

St. Augustin bei Bonn. *P. Dr F. Böhm.*

Beichte gemäß dem Ordensrecht. Der Vorsteher einer religiösen Gemeinde fragt sich, wie er in Erfüllung seiner Pflicht dem can. 595, § 1, 3°, der von der Beicht der Ordensleute handelt, genügend Rechnung tragen könne. Es heißt nämlich in diesem can.: „Curent Superiores ut omnes religiosi ad poenitentiae sacramentum semel saltem in hebdomada accedant.“ Er glaubt dies zu erreichen, indem er dafür Sorge trägt, daß immer eine hinreichende Anzahl von tüchtigen Beichtvätern den Untergebenen zur Verfügung stehe, und indem er von Zeit zu Zeit bei den Hauskonferenzen und Ansprachen eigens an den wöchentlichen Empfang des Bußsakramentes erinnert, die wöchentliche Beicht einschärft. „Damit tue ich doch genug“, äußerte er eines Tages einem Freund gegenüber, der zufällig bei ihm auf Besuch war und einen gewissen Ruf als Mann der Wissenschaft besaß. — „Da scheint mir doch noch etwas zu fehlen“, erwiderte dieser, *„nämlich die Kontrolle, ob denn auch alle diese Pflicht immer erfüllen.“* — Ob dieser Antwort nun geriet der Klostervorsteher nicht wenig in Verlegenheit, da er fürchtete, bei einer derartigen Kontrolle entweder zu weit zu gehen und so die Beichtfreiheit einzuschränken, oder überhaupt nichts zu erreichen, außer Mißfallen zu erregen. Wie ist diese Angelegenheit zu beurteilen?

Die oben zitierte Bestimmung des can. 595 findet sich tatsächlich im zweiten Buch des Codex: De personis. Obwohl der „Titulus“, dem sie entnommen ist, die Aufschrift trägt: De obligationibus et privilegiis religiosorum (Tit. XIII), *enthält sie nicht direkt für den untergebenen Ordensmann die Verpflichtung zur wöchentlichen Beicht.* Der Grund hiefür ist unschwer einzusehen: eine derartige direkte Bestimmung wäre im Gewissen sub peccato verpflichtend gewesen, wie die Moralisten sich ausdrücken, wo doch die meisten Regeln und Konstitutionen der Religiosen sich mit Vorschriften begnügen, die nicht direkt sub peccato verpflichtend sind. Dem hat nun der kirchliche Gesetzgeber im Codex Rechnung getragen und es vorgezogen, durch die Oberen, gleichsam auf einem Umweg, den Empfang des Bußsakramentes zu sichern. Daher die Verpflichtung für die Oberen, Sorge zu tragen, daß die Untergebenen wenigstens jede Woche zur heiligen Beichte gehen. „Curent Superiores“, heißt es im Gesetzbuch. Also bezieht sich die Vorschrift des can. 595, § 1, 3°, sinngemäß unmittelbar auf die Oberen; mittelbar jedoch wird damit zugleich die Absicht des Gesetzgebers kundgetan, daß die Religiosen wenigstens einmal in der Woche das Bußsakrament empfangen (vgl. zum gleichlautenden Ausdruck im can. 125 *J. Creusen,* Epitome, I, n° 216). *Das Gesetz trifft eigentlich und direkt die Oberen; die Absicht des Gesetzgebers geht aber offenbar dahin, daß die Religiosen wöchentlich das Bußsakrament empfangen.* Über die *Art und Weise,* wie die eben erwähnte Pflicht der Oberen zur Ausübung gelangen soll, schweigt der Gesetzgeber vollständig; denn sowohl im zitierten can. 595 als im entsprechenden Gegenstück für Kleriker im can. 125, der gemäß can. 592 auch auf Ordensleute Anwendung findet, steht nur der Ausdruck: Curent Superiores, curent Ordinarii. Wie ist das nun zu verstehen?

Eine Reihe von juristischen Fachleuten, die über das Ordensrecht geschrieben haben — vor und nach dem Codex —, schweigen über diesen Punkt oder geben bei Erklärung des can. 595 bloß mit anderen Worten den lateinischen Ausdruck *„curent“* wieder; so z. B. *J. Pejška, A. Vermeersch, P. Bastien.* Letzterer bringt in der neuesten Auflage seines bestbekannten Werkes: Directoire canonique (4. Aufl., S. 119) über diese Frage folgendes: „En vertu du canon 595, § 1, 3°, les Supérieurs doivent veiller à ce que tous les religieux s'approchent au

moins unefois par semaine du sacrament de Pénitence." Der gebrauchte Ausdruck *„doivent veiller"* geht offenbar in etwa über den Sinn des Wortes hinaus, das im Codex steht; denn „vigilare" ist etwas schärfer oder doch determinierter als „curare". Im Übrigen betont der nämliche Verfasser (S. 372), daß der Codex direkt nur für die Oberen, nicht für die Untergebenen eine Verpflichtung auferlegt. „Il (le Code) n'ajoute pas, pour les inférieurs, une nouvelle obligation à celle des Constitutions", schreibt er, Bezug nehmend auf den einschlägigen can. 595.

Es gibt andere Kanonisten, die bei Besprechung dieser Frage mehr das *Recht des Oberen* in den Vordergrund zu stellen scheinen, nämlich das Recht zu wissen, ob denn auch der Untergebene die wöchentliche Beicht regelmäßig ablegt. So z. B. *M. C. a Coronata, T. Schäfer, S. Goyeneche.* Der Letztgenannte schreibt in seinem erst kürzlich erschienenen Werke: „Juris canonici summa principia, P. II de religiosis" in einer Note zum can. 595: „Superiori jus est scire utrum religiosus ad confessionem hebdomadariam regulariter accedat." In derselben Note fügt er jedoch sofort hinzu, diese durch die Konstitutionen zur Pflicht gemachte wöchentliche Beicht beeinträchtige keineswegs die vom Recht bezüglich des Bußsakramentes gewährleistete Gewissensfreiheit (S. 148, N. 46). Aber wie schon oben bemerkt, legt im can. 595 der Codex *direkt den Oberen eine Pflicht auf.* Worin nun besteht diese Pflicht, wie weit erstreckt sie sich, auf welche Weise wird sie erfüllt? Das sind die Fragen, die hier an erster Stelle in Betracht kommen, obgleich auch wiederum bei diesem Anlaß das damit verbundene Recht der Obrigkeit ins Auge zu fassen ist, was übrigens viel dazu beiträgt, die zuerst erwähnte Frage richtig zu lösen.

Bei Besprechung des can. 595 stößt wohl *L. Fanfani* am weitesten in jener Richtung vor, die soeben erwähnt wurde. In seinem Werke: „De jure religiosorum ad normam Codicis J. C." (altera ed.) stellt er nacheinander folgende Fragen: 1^0 Kann der Obere in Bezug auf die Erfüllung jener Vorschrift der wöchentlichen Beicht eine eigentliche Untersuchung anstellen? — 2^0 Kann er die Untergebenen zwingen, ihre wöchentliche Beicht bei den bezeichneten Beichtvätern abzulegen, falls die Konstitutionen dies vorschreiben? — 3^0 Darf der Obere eine Untersuchung anstellen, um zu wissen, wer der Beichtvater eines jeden seiner Untergebenen ist? — Auf alle diese Fragen antwortet L. Fanfani mit: Affirmative (N^0 322, S. 352); er nimmt sogar an, der Obere könne zu dem zuletzt genannten Zwecke von seinen Untergebenen das „testimonium peractae confessionis" verlangen, beglaubigt durch die Unterschrift des Beichtvaters, bei dem die Beicht abgelegt wurde. Die ganze Unterlage dieser Ausführungen beruht jedoch m. E. auf dem Irrtum, daß angenommen wird, im Codex handle es sich um eine direkte Vorschrift für die Untergebenen, was jedoch, wie oben gezeigt wurde, nicht zutrifft. Demzufolge geht es nicht an, von einem eigentlichen „inquirere de observantia hujus praescriptionis" durch die Oberen zu reden, wie dies L. Fanfani tut; denn der Gesetzgeber hat nur indirekt seinen Willen gegenüber den Untergebenen kundgetan, nämlich mittels einer direkten Vorschrift für die Oberen. Daß L. Fanfani von der Frage eine ganz andere Auffassung hat, geht schon aus dem hervor, wie er die Beichtpflicht für Religiosen einleitet. Dem Titulus: De obligationibus religiosorum schickt er folgende bezeichnenden Worte voraus (S. 325): „Praeter particulares obligationes quas unusquisque religiosus contrahit professionem emittendo ad normam regulae et constit. propriae religionis, sunt communes obligationes ab omnibus religiosis observandae, utpote ab Ecclesia impositae cuicumque et quamcumque religionem legitime approbatam profitenti." Zu diesen von der Kirche auferlegten

Verpflichtungen rechnet er sodann die wöchentliche Beicht (S. 352), die er als kirchliche Vorschrift, als Kirchengesetz mit den Worten anführt: „De sacramento poenitentiae. — Ad poenitentiae sacramentum semel saltem in hebdomada (religiosi et religiosae) accedant." Die ausschlaggebenden Worte, die am Anfang des can. 595 im Codex zu lesen sind: „Curent Superiores" werden vollständig ausgelassen. Aber auf diese Weise ist — vom gesetzgeberischen Standpunkt aus betrachtet — der can. 595 juridisch ein anderer geworden; und so läßt sich allerdings besser erklären, warum L. Fanfani auf alle drei von ihm aufgeworfenen Fragen (siehe oben) immer wieder mit einem: „Affirmative" antwortet.

Bei der Lösung der Frage wird man sich vor allem den Grundsatz vor Augen halten müssen: Durch die einleitenden Worte „Curent Superiores" wird vom Gesetzgeber den Oberen eine direkte Verpflichtung auferlegt; wegen der den Vorgesetzten auferlegten Pflicht geht die Absicht des Gesetzgebers indirekt und mittelbar dahin, daß alle Religiosen wenigstens einmal in der Woche das Bußsakrament empfangen. Im Lichte der dargelegten Grundsätze möge nun das Verhalten des eingangs erwähnten Klostervorstehers und der Vorwurf seines Freundes beurteilt werden. Es ist wohl meines Erachtens zuzugeben, daß der Klostervorsteher gegebenenfalls näher zusehen müßte, ob nicht der eine oder andere seiner Untergebenen speziell zu ermahnen wäre, sich pünktlicher an die Vorschrift des Codex von der wöchentlichen Beicht zu halten, um ihr nachzukommen (vielfach schreiben ja auch die Konstitutionen die Wochenbeicht vor). Dies wäre z. B. der Fall, wenn in begründeter Weise durch wahrscheinliche Indizien, die nicht bloß wie von ungefähr, sondern in andauernder Weise dem Oberen zur Kenntnis gelangen, anzunehmen ist, die allgemein gehaltenen Ermahnungen hätten für einige nicht den erwünschten Erfolg gehabt. Da solche spezielle Fälle vorkommen können, müßte der Ordensobere diese auch in Betracht ziehen und gegebenenfalls diese speziellen Ermahnungen dem, was er schon in sehr löblicher Weise tut, noch hinzufügen. Die Kontrolle jedoch, die sein Freund befürwortet, scheint in sich eine Gefährdung der vom Codex verbürgten Beichtfreiheit zu sein. In der Tat steht es ja einem jeden frei, „ad suae conscientiae quietem" (can. 519 ff.) bei irgendeinem Beichtvater, der vom Ortsordinarius approbiert ist, seine Beichte abzulegen; dieser Beichtvater kann ihn auf Grund des Codex (can. 519) auch von den Reservatfällen des Ordens absolvieren. Die Forderung eines „testimonium peractae confessionis" mit Unterschrift des Beichtvaters scheint dieser Freiheit, die vom Gesetzgeber gewollt ist (vgl. zum can. 519 *A. Larraona,* Comment. pro relig., 1929, S. 358 f.), hinderlich in den Weg zu treten. Gegebenenfalls dürfte sogar bei der geforderten Unterschrift des jeweiligen Beichtvaters die Gefahr nicht ausgeschlossen sein, das Bußsakrament „onerosum vel odiosum" zu machen, was besonders heutzutage vermieden werden muß (vgl. *Marc,* Inst. mor., 19. Aufl., n° 1866, 3°; 1869, III; *Raus,* Inst. can., alt. ed. n° 256 usw.).

Wenn der Klostervorsteher zu seiner bisherigen Praxis noch *in einzelnen Fällen die Ermahnung an diesen oder jenen Untergebenen,* dessen Saumseligkeit ihm, wie oben dargelegt wurde, mit genügender Sicherheit bekannt ist, hinzufügt, so ist nicht einzusehen, weshalb er sich noch etwas vorzuwerfen hätte in Hinsicht auf can. 595, § 1, 3°. Seine Bedenken gegen den Vorschlag des Freundes sind gewiß nicht zu unterschätzen; in dem Punkt ist eher eine gewisse Zurückhaltung am Platz.

Rom (S. Alfonso). *P. J. B. Raus C. Ss. R.*

Eine interessante Ehesanation. Zwei katholisch getaufte Personen hatten, nachdem beide altkatholisch geworden waren, vor dem altkatholischen Seelsorger eine Ehe eingegangen. Nach Jahren bekommt die Frau Sehnsucht nach der katholischen Kirche, will zur katholischen Kirche zurückkehren und hiebei gleichzeitig ihre Ehe in Ordnung bringen. Kinder sind aus der Ehe nicht vorhanden, nach Angabe der Frau auch nicht zu erwarten (Ovarium unum mulieris excisum, vir cum effectu sterilizatus). Doch verspricht die Frau, soweit es in ihrer Macht steht, zu sorgen, daß eine eventuelle Nachkommenschaft katholisch getauft und erzogen werde. Der Mann will in der Ehe verbleiben, lehnt aber Konsenserneuerung und irgendwelche Garantien für katholische Taufe und katholische Erziehung der etwaigen Nachkommenschaft ab. Das Heilige Offizium gab auf Grund einer Ermächtigung des Heiligen Vaters am 8. Juni 1939, Nr. 563, dem Ordinarius die Vollmacht zur Sanation dieser Ehe. Das Interessante liegt darin, *daß die Sanation der Ehe trotz erfolgreicher Sterilisation des Mannes erfolgte.*

Graz. *Prof. Dr Joh. Haring.*

Mitteilungen.

„Venite, mittamus lignum in panem eius." — Jer 11, 19. Das Capitulum der Laudes in Officio feriali Tempore Passionis ist Jer 11 entnommen (V. 19). In diesem Abschnitt wird die Treulosigkeit des Volkes geschildert; so sehr sind die Landsleute des Propheten der Verderbnis anheimgefallen, daß diesem von Gott das Gebet für sie verboten wird. Wollen sie doch den lästigen Mahner meuchlings aus dem Wege räumen, wie sie ja einander zuraunen: „Mittamus lignum in panem eius, et eradamus eum de terra viventium, et nomen eius non memoretur amplius." Mancher Brevierbeter wird mit den Anfangsworten: „Mittamus lignum in panem eius" nicht ganz zurechtkommen; er empfindet jedenfalls, keine Wiedergabe des lateinischen Textes vor sich zu haben, wenn er in seiner deutschen Bibelübersetzung liest: *„Laßt uns den Baum vernichten mit seiner Frucht."*[1]) So ist aber tatsächlich der Originaltext aufzufassen. Wie das Volk vom Herrn selbst ein „grünender Ölbaum" genannt wird (11, 16), kehrt hier das Bild in ähnlicher Anwendung auf Jeremias wieder.[2]) Die Worte bedeuten: *Laßt uns den Baum mit Stumpf und Stiel ausrotten,* das heißt, wenn man die bildliche Redeweise verläßt: *Laßt uns den Propheten unschädlich machen, somit seine Wirksamkeit lahmlegen und seine Unheilspredigt verstummen machen.*[3]) Der vorstehende lateinische Wortlaut entspricht LXX: Ἐμβάλωμεν ξύλον εἰς τὸν ἄρτον αὐτοῦ.

---

[1]) *E. Henne,* Das Alte Testament II, 1. u. 2. Aufl., Paderborn 1936, und *H. Menge,* Das Alte Testament, Stuttgart 1926.

[2]) Darum hat das hebr. 'es hier nicht die Bedeutung „Holz", die an sich möglich ist.

[3]) Daß einige Kommentare statt des belahmo im hebr. Text beleho = „mit seinem Saft" lesen wollen (z. B. auch *P. Rießler,* Die Heilige Schrift des Alten Bundes II, Mainz 1928), ist für das inhaltliche Verständnis kaum von Belang. Jedoch ist die Änderung wohl nicht begründet. Siehe *J. Knabenbauer,* Commentarius in Jeremiam Prophetam, Paris 1889, S. 171. Die starken Bedenken *W. Laucks* (Das Buch Jeremias, Freiburg i. Br. 1938, S. 88 f.) gegen den massor. Text sind unberechtigt. Vgl. auch *Fr. Nötscher,* Das Buch Jeremias, Bonn 1934, S. 111.

Es dürfte nicht mit voller Sicherheit auszumachen sein, ob der griechischen Bibel eine andere hebräische Lesart vorlag oder ob man es mit einem Mißverständnis zu tun hat, insofern sie nicht mehr um die Metapher des Urtextes wußte,[4]) oder ob sie an einen *Vergiftungsversuch* denkt,[5]) von dem die nachbiblische jüdische Exegese direkt spricht.[6]) Auch christliche Erklärer sind dieser gefolgt, indem sie „Holz" als das aus dem Taxusbaum oder anderen Bäumen gewonnene Gift ansehen.[7]) *A. Calmet* meint sogar: „Haec interpretatio maxime simplex videtur." Die von ihm gegebene Begründung ist allerdings nicht sehr überzeugend: „Varia sunt arborum herbarumque genera, tum hominibus tum brutis noxia, quemadmodum quotidiana docet experientia".[8]) Man könnte vielleicht eine Tradition vermuten, die von dem Bestreben, den Propheten zu vergiften, berichtet hätte und dann in die Übersetzung des an sich allgemeiner lautenden V. 19 eingedrungen wäre. Aber das ist nur eine Vermutung und nicht mehr.

Trotz der textlichen Übereinstimmung mit LXX scheint bei der *Vulgata* der Gedanke an den Plan eines Vergiftungstodes, den man in der griechischen Übersetzung annehmen darf, und der vom nachbiblischen jüdischen Targum klar ausgesprochen ist, nicht zu obwalten. Vielmehr geht wohl indirekt die lateinische Übersetzung auf folgende Interpretation zurück, die der *heilige Ephrem* dem syrischen, sich eng an das Hebräische anlehnenden Bibeltext gab, ohne freilich den oben genannten bildlich-sprichwörtlichen Charakter zu treffen: Holz zu seiner Speise machen, ihn mit Holz schlagen, ihn am Holze aufhängen. Unter den Vätern und altchristlichen Schriftstellern überhaupt erscheint nun die Auslegung Ephrems in der worttypisierenden Umbildung, *daß die Stelle tatsächlich auf Christus gehe, auf den Kreuzestod des Erlösers sich beziehe,* weil Jeremias ein Personaltypus des Messias sei. Die Vulgata übernahm also den an sich unrichtigen LXX-Text ins Lateinische, weil man vielerseits schon lange die Rede der Feinde des Propheten sozusagen direkt auf Jesu Leiden und Tod gedeutet hatte. Der *heilige Hieronymus* wußte darum, sah aber auch, daß der Literalsinn nur Jeremias meinen könne. Nun rechtfertigt er, um der Schwierigkeit der Erklärung überhoben zu sein, den Anschluß an LXX durch einen theologischen Grund — er tut es auch sonst gelegentlich:[9]) „Quod omnes Prophetae in typum Domini salvatoris pleraque gesserint et quidquid

---

[4]) Ἐμβάλωμεν könnte zur Not hebr. naschlikhah statt naschhitah voraussetzen und hinderte dann an sich nicht die richtige Auffassung des Urtextes; es würde in dem Falle heißen „Laßt uns fällen". Aber die Entsprechung des parallelen Halbverses „Wir wollen ihn ausrotten" spricht für die Originalität der massor. Lesart.

[5]) So *F. Giesebrecht,* Das Buch Jeremias, 2. Aufl., Göttingen 1907, S. 72.

[6]) Siehe bei *Giesebrecht* a. a. O. u. *P. Volz,* Der Prophet Jeremia. Leipzig 1928. 2. Aufl. S. 137, wo die Stelle nach dem Targum zitiert wird: „Wir wollen tödliches Gift werfen in seine Speise."

[7]) Siehe darüber *A. Scholz,* Commentar zum Buche des Propheten Jeremias, Würzburg 1880, S. 164, *F. Kaulen,* Handbuch zur Vulgata, Mainz 1870, S. 20, u. *L. A. Schneedorfer,* Das Weissagungsbuch des Propheten Jeremia, Prag 1881, S. 241.

[8]) Commentarius Literalis in omnes libros Vet. Test.: In Jeremiam, Wirzeburgi 1792, S. 119. Die Neigung von *Volz,* an einen Vergiftungsanschlag zu denken (a. a. O.), kann hier unberücksichtigt bleiben, da sie willkürliche Textesänderungen vorschlägt.

[9]) Vgl. *F. Stummer,* Einführung in die lateinische Bibel. Paderborn 1928, S. 119 ff.

iuxta praesens tempus completum sit in Jeremia, hoc in futurum de Domino prophetari."[10]) Nach heutigen Begriffen von Übersetzen ist das Vorgehen des berühmtesten Bibelgelehrten unter den Kirchenvätern nicht zu billigen, zumal die besagte Auffassung von Typik doch eine gewisse Enge nicht verleugnet. Die Liturgie schaut in großangelegter Sicht die Person, das ganze Leben und Wirken des alttestamentlichen Leidenspropheten als Vorbild des Heilandes und sieht in unserem Falle die Feindschaft der Gegner des Jeremias zusammen mit den Machenschaften der Feinde des Messias, ohne einzelnen Worten eine gezwungene Typik geben zu wollen.

Münster i. Westf. *Univ.-Prof. Dr Heinrich Kaupel.*

Papstbesuch in Santa Maria Maggiore am 8. Dezember 1939. Schon oft war diese goldstrahlende Basilika der Schauplatz glanzvoller päpstlicher Zeremonien gewesen, bis die bekannten Ereignisse des Jahres 1870 dem ein Ende machten. Aber das Jahr 1929 führte in den Lateranverträgen ein neues großes Ereignis herauf, und nach 63jähriger Unterbrechung erschien am Feste der Mutterschaft Mariens (11. Oktober) 1933 abermals das Oberhaupt der Kirche in diesen heiligen Hallen.

Am 3. April (Ostermontag) 1899 stand ein neugeweihter römischer Priester, *Eugenio Pacelli,* in der herrlichen Borghese-Kapelle Pauls V. oder Cappella Paolina (beim linken Seitenschiff) am Altare, um vor dem altehrwürdigen Madonnenbilde „Salus Populi Romani" (nach Wilpert im 13. Jahrhundert gemalt, aber als Ersatz für ein viel älteres Marienbild) sein Erstlingsopfer darzubringen und sein ganzes Priesterleben und Priesterwirken unter Mariens mütterlichen Schutz zu stellen. Nicht nur seine Angehörigen waren bei dieser Primiz anwesend, sondern auch der damalige Erzpriester von Santa Maria Maggiore, Kardinal Vincenzo Vannutelli. Dieser prophezeite schon damals, wie mir unlängst von einem Studiengenossen des Heiligen Vaters aus der Suburbikardiözese Palestrina versichert wurde, dem so talentierten und zugleich so sittenreinen und frommen Neupriester eine große Zukunft.

Inzwischen hat die Himmelskönigin ihren Schützling Eugenio Pacelli höher und höher geführt, bis er am 2. März 1939 — am 63. Jahrestage seiner Geburt — als *Papst Pius XII.* den höchsten Gipfel erklomm. Nachdem nun der neue Heilige Vater am Feste Christi Himmelfahrt von seiner Kathedrale, der Lateranbasilika, feierlich Besitz ergriffen hatte, wählte er sinnig den folgenden 8. Dezember, um im großen Marienheiligtum des Esquilin den 40. Jahrestag seiner Primiz nachzufeiern. Er wollte dort auch für den Weltfrieden beten. Wie der Tag der Papstkrönung, der 12. März, so war auch der 8. Dezember 1939 ein zwar etwas kalter, aber unvergleichlich lichtvoller Tag. An einem ganz wolkenlosen, azurblauen Himmel zog die Sonne ihre Königsbahn und verklärte die einzigartigen Szenen dieses denkwürdigen Tages mit flutendem Lichtglanz.

Pius XI. kam vor sechs Jahren ganz privat, in einem geschlossenen Kraftwagen. Sein Nachfolger legte die vier Kilometer vom Vatikanpalast im Westen Roms bis nach S. Maria Maggiore in einem offenen Auto zurück. Für diesen Weg (Via della Conciliazione, Ponte und Corso Vittorio Emmanuele, Piazza Venezia, Via dell'Impero, Via Cavour, Via Giovanni Lanza, Via Merulana) waren 15 bis 20 Minuten vorgesehen. Aber diesmal konnte sich der sonst so pünktliche Heilige Vater unmög-

[10]) Zitiert bei *Knabenbauer,* S. 169 f., wo auch über die Stellung der Väter und Kirchenschriftsteller gehandelt wird. Siehe ebenfalls *Scholz* a. a. O. und *Calmet,* S. 120.

lich an das Programm halten, derart wurde er gleichsam festgehalten durch immer neue Beweise der Anhänglichkeit von seiten seiner näheren Landsleute. Und die Römer konnten es aus der ganzen Haltung des ohne Unterlaß nach rechts und links den Segen spendenden Vaters deutlich entnehmen, wie sehr ihre Kindesliebe von ihm mit innigster Vaterliebe erwidert wird. Zur Vervollständigung des Stimmungsbildes denke man noch an das Glockengeläute der Kirchen und den festlichen Schmuck der Häuser, Paläste und Klöster längs des Weges. Erst gegen ½11 Uhr fuhr der päpstliche Wagen an der Wohnung der Kanoniker von S. Maria Maggiore neben der Basilika vor. Von dort begab sich der Heilige Vater leichten Schrittes in die der heiligen Katharina geweihte und von Kardinal Cesi erbaute Seitenkapelle, um die Huldigung der 20 Kardinäle und des Kapitels der Basilika entgegenzunehmen. Kardinal *Alessandro Verde,* der heutige Erzpriester, verlas eine kurze, aber schöne Huldigungsadresse und ließ als Geschenk des Kapitels eine kostbare Miniaturkopie des Gnadenbildes „Maria Schnee" überreichen.

Die lange lateinische *Antwort des Heiligen Vaters* ist ein Meisterstück nach Inhalt und Form. In dieser Zeitschrift habe ich früher (1929, 81—94) einmal zu dem Thema „Klerus und Lateinstudium" eine Reihe von Erlässen des Heiligen Stuhles zusammengestellt; es macht mir daher begreiflicherweise stets eine besondere Freude, wenn ich sehe, mit welcher Gewandtheit das Oberhaupt der Kirche selber die modernsten Gegenstände in der herrlichen Sprache Latiums behandelt. Welch zarte Töne schlägt Pius XII. an, wo er von seiner Primiz vor 40 Jahren spricht! Welch feierliche Töne, wo er die charakteristischen Schönheiten dieses Muttergottesheiligtums schildert! Wertvoll ist auch sein öffentliches Geständnis, er habe in den schweren Stunden seines bisherigen Lebens bei Maria nie vergebens Licht, Schutz und Trost gesucht. Der römischen Jugend wünscht er, daß ihre Herzen rein seien wie der frisch gefallene Schnee, der einst den Bauplatz hier bezeichnet haben soll. Die guten Vorsätze der Römer sollen den 36 Marmorsäulen dieses Tempels gleichen, und seine goldstrahlenden Mosaiken ein Sinnbild ihrer Liebe sein. Es fehlt natürlich am Ende auch nicht der betrübende Hinweis auf den Krieg, und der hohe Redner ruft der Gottesmutter zu: *„Placa mare, maris Stella!"*

Es war inzwischen 11 Uhr geworden, als endlich das stundenlange Warten der in der Basilika zusammengedrängten Volksmenge belohnt wurde. Vom Atrium her hielt Pius XII., mit den Pontifikalgewändern bekleidet und auf der Sedia gestatoria sitzend, unter wahren Beifallsstürmen seinen feierlichen *Einzug.* Am Eingange der Cappella Paolina steigt er herab und verweilt einige Zeit in stillem Gebete vor seinem Herrn im Sakramente und vor dem ihm so teuren Marienbilde. Was mag in seiner Seele vorgegangen sein, als jene Bitte an die hehre Gottesmutter, die er vor vier Jahrzehnten auf sein Primizandenken gesetzt hatte, nun in der Vertonung des Kapellmeisters der Basilika, Mgre. Licinio Refice, abermals zum Throne der Mutter aller Gnaden emporstieg?

Alma Dei Parens, ad cuius aram
Immortali Deo primitus litavi,
Salus Populi Romani gaudens vocari,
Adsis!

Am Schluß sang der Papst die Festoration und die oratio pro pace. Während dann der Heilige Vater abermals die Sedia bestieg, stimmte die Päpstliche Kapelle unter Leitung ihres berühmten Dirigenten und Komponisten Mgre. Lorenzo Perosi das Tu es Petrus an. Alsbald begann das *Pontifikalamt,* mit besonderer Erlaubnis von Kardinal Verde am

Papstaltar (Hochaltar) zelebriert, unter Pontifikalassistenz des Heiligen Vaters auf dem Throne in der Apsis.

Unter den *Anwesenden*, denen bei diesem Festgottesdienste gesonderte Ehrenplätze eingeräumt waren, sei wenigstens der spanische König Alfons XIII. mit Gemahlin und mehreren anderen Mitgliedern der königlichen Familie erwähnt. Das spanische Königshaus hat zu dieser Basilika ganz besondere Beziehungen; in der Vorhalle sieht man das Bronzestandbild Philipps IV., und jeder spanische König ist zugleich Kanonikus der Basilika. Daher wurden auch der König, die Königin und die Königlichen Hoheiten, obschon sie in einfacher bürgerlicher Kleidung erschienen, mit besonderen Ehren empfangen. Die italienische Regierung war vertreten durch General Russo, die Stadt Rom durch ihren neuen Governatore, den Fürsten Giangiacomo Borghese, die faschistische Partei durch Konsul Leonini. Nach dem Gottesdienste empfing der Papst diese Herren mit ihrer Begleitung eigens und unterhielt sich aufs freundlichste mit ihnen.

Etwas nach 1 Uhr erschien der nun nicht mehr mit der Mitra, sondern mit der Tiara geschmückte Pontifex auf der Loggia über dem Haupteingang. Weit breitet er die Arme aus (ein Pius XII. ganz eigener Gestus), wie wenn er all die Tausende, die von der Piazza drunten, den anliegenden Straßen, den Balkonen, Fenstern und Dächern der umliegenden Bauten ihm zujubeln, ja die ganze Menschheit in inniger Vaterliebe umarmen wollte. Dann erklingen klar und bestimmt seine *Segensworte*. Neuer jubelnder Beifall steigt zur Loggia empor und neues väterliches Danken und Grüßen aus der Höhe herab, bis die weiße Gestalt mit ihrem Gefolge langsam verschwindet.

Auf der *Heimfahrt* wiederholten sich die rührenden Szenen der Hinfahrt. Als Pius XII. in seinen Vatikanpalast zurückkehrte, war es inzwischen 3 Uhr geworden. Gewiß wird er nimmer diese mit einzigartigen Erlebnissen gesättigten fünf Stunden des 8. Dezember 1939 vergessen. Wir aber flehen mit ihm zur unbefleckten Gottesmutter, daß sie ihm in Fülle das erlange, was er sich selber in seiner lateinischen Ansprache wünschte: kluges Beraten und geschicktes Handeln; Liebe, die über jede Widerwärtigkeit triumphiert, und Glauben, der im Kampfe nicht wankt, im Siege nicht erschlafft.[1])

Rom (S. Alfonso). *P. Clemens M. Henze C. Ss. R.*

Commemoratio de Sanctissimo in den sogenannten Segenmessen. Der Bischof von Brünn legte der Ritenkongregation folgendes Dubium vor: „Ante Missam exponitur Ssmum Sacramentum in throno ad altare et deinde coram Ssmo Sacramento exposito celebratur Missa, cuius celebrationem ex gravi causa vel necessitate permittit decretum num. 4353 Mariopolitana d. d. 17 aprilis 1919. Post Missam datur benedictio cum Ssmo Sacramento et Ssmum reponitur in tabernaculo. Quia de oratione de Ssmo Sacramento addenda in Missa auctores non tenent eandem sententiam quaeritur: Estne etiam in hoc casu oratio de Ssmo Sacramento addenda in Missa ut in decreto d. d. 11 januarii 1928?"

Die Antwort der S. R. C. vom 16. Mai 1939 lautet: „*Ad VII. Affirmative*" (vgl. Ephemerides liturgicae, 1939, fasc. VII, pag. 104 ss.). Die Oration vom Allerheiligsten ist demnach nicht nur in den Messen an Adorationstagen zu nehmen, *sondern auch in den sog. Segenmessen, wo das Allerheiligste nur während dieser Messe ausgesetzt ist.* Sie ist nicht

[1]) „Consiliorum prudentiam, operis sollertiam, atque illum Dei hominumque amorem, quem nulla adversa minuant, itemque insuperabilem fidem, quae pugnando non nutet, vincendo non tepescat."

nur in Konvent- und gesungenen Messen, sondern auch in allen stillen Messen zu nehmen, nicht nur an Tagen inferioris ritus, sondern auch an den höchsten Festen 1. Klasse und an Tagen mit nur einer Oration, aber immer sub distincta conclusione. Die Kommemoration ist nur in der Segenmesse selbst zu nehmen, nicht etwa auch in Messen, die zur selben Zeit an anderen Altären gelesen werden. Sie bleibt wie an Adorationstagen nur dann aus, wenn die Messe de eodem mysterio gelesen wird, das ist de Corde Jesu, Pretiosissimo Sanguine, Cruce, Passione Domini et de Christo Redemptore. Sub unica conclusione wird sie nur dann gebetet, wenn eine feierliche Votivmesse de Sanctissimo zu halten wäre, die Messe des Tages aber wegen dupl. 1. classis Votivmessen nicht erlaubt; in diesem Falle ist auch das Evangelium de Sanctissimo als letztes Evangelium zu beten. Nach dieser Entscheidung der S. R. C. werden so manche Diözesen die Bestimmungen über die commemoratio SSmi in ihren Direktorien korrigieren müssen. Diese Entscheidung ist auch in anderer Hinsicht bedeutungsvoll, indem in ihr indirekt die sog. Segenmessen noch anerkannt werden, wo sie nämlich ex iusta causa z. B. ex consuetudine antiqua oder, weil das gläubige Volk sie nicht vermissen will, noch beibehalten werden.

Ruše bei Maribor. *Pfarrer F. Pšunder.*

Trinationserlaubnis. Auf eine Eingabe des Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz, daß allen deutschen Bischöfen das Indult verliehen werde, „permittendi sacerdotibus in suis dioecesibus, ut Sacrum ter eadem die litare valeant, diebus dominicis et festis de praecepto, quoties id necessarium videbitur pro bono fidelium ob magnam penuriam sacerdotum ratione belli", traf aus Rom folgende Mitteilung ein:

Ex Audientia SSmi diei 24. Decembris 1939. Sanctissimus Dominus noster Pius Papa XII. audita relatione infrascripti D. Card. Praefecti Sacrae Congregationis de Sacramentis, attentis expositis et peculiaribus circumstantiis in casu concurrentibus EMo. Card. Archiepiscopo et omnibus Germaniae Ordinariis facultatem iuxta petita tribuere dignatus est *durante bello,* onerata super hoc Ordinarii conscientia, remoto quocumque admirationis vel scandali periculo, vetita celebranti eleemosynae perceptione pro duabus missis aliisque servatis de jure servandis. D. Card. Jorio, Praef.

Auf Grund dieses Indultes können also die hochwürdigsten Herren Ordinarii bei besonderen Notständen die dreimalige Zelebration an Sonntagen und gebotenen Feiertagen gestatten.

Linz a. d. D. *Dr Joh. Obernhumer.*

Absolutionsvollmacht für Apostaten. Die im 3. Heft, 1939, S. 484, erwähnte, den Bischöfen Deutschlands verliehene außerordentliche Vollmacht wurde auf eine neuerliche Eingabe bis 24. November 1942 verlängert. Verschiedene Diözesanblätter erließen Durchführungsbestimmungen. So wurden z. B. im „Linzer Diözesanblatt", Jg. 1939, Nr. 8, S. 92 f., folgende Weisungen erteilt:

„1. Die Vollmacht gilt nur für Katholiken, nicht aber für solche Personen, die nie der katholischen Kirche angehört haben.

2. Die vom Pönitenten geforderte *secreta abjuratio* in der Beichte kann etwa in folgender Form geschehen: Ich entsage dem Irrtum, in den ich durch den Kirchenaustritt verfallen bin, und bekenne den wahren Glauben der röm.-kath. Kirche. Ich bereue aufrichtig meinen Abfall und verspreche, der röm.-kath. Kirche treu zu bleiben.

Für die *absolutio* selbst ist eine besondere Form nicht vorgeschrieben; es genügt die übliche Formel des Bußsakramentes mit der dem Indult entsprechenden Intention.

3. Die *reparatio scandali* geschieht zumeist genügend auch durch treue Wiederbeteiligung am kirchlichen Leben und durch katholische Kindererziehung, durch Fernbleiben von kirchenfeindlichen Vereinen und Versammlungen.

4. Aufzulegen ist eine congrua poenitentia salutaris, zu bemessen nach der Disposition des Pönitenten.

5. Im Interesse der aus der Kirche Ausgetretenen wird empfohlen, von der außerordentlichen Vollmacht nur in jenen Fällen Gebrauch zu machen, in denen der Zurückkehrende Schaden zu befürchten hat, oder in denen der Confessarius fürchtet, daß der Pönitent die ordnungsmäßige Wiederaufnahme vor seinem Seelsorger nicht durchführen wird. In der Regel soll die Wiederaufnahme in die katholische Kirche, bzw. die Absolution von den Zensuren in foro externo ecclesiae durchgeführt werden, denn sie soll ja irgendwie auch für den äußeren kirchlichen Rechtsbereich festgehalten sein, denn leicht könnte es vorkommen, daß einem, der in der heiligen Beichte seine Angelegenheit geordnet hat, z. B. das kirchliche Begräbnis verweigert wird, weil eben in foro externo niemand von der reconciliatio etwas erfahren hat.

Es empfiehlt sich daher, wenn von der Vollmacht Gebrauch gemacht wird, den Pönitenten aufzufordern, seinem zuständigen Pfarrer Meldung von seiner reconciliatio zu machen (er macht dadurch auch ein Ärgernis wieder gut) oder sich die Erlaubnis vom Pönitenten erbitten, daß der Confessarius selbst dies tun darf (sed sine laesione sigilli sacramenti)."

Linz a. d. D. *Dr Joh. Obernhumer.*

Maria Bambina. In einer Missionsrundschau dieser Zeitschrift (92. Jg., 1939, Heft 3, S. 496) werden „Schwestern von der seligen Maria Bambina" erwähnt. Manche Leser werden wohl an eine „selige" (seliggesprochene) Maria, deren Familienname „Bambina" gelautet hätte, gedacht haben. In Wahrheit wurde diese italienische Schwesterngenossenschaft benannt nach den in Italien (und auch in Südtirol) sehr beliebten Bildern der seligsten Jungfrau Maria als Wiegenkind (!), deren Bezeichnung eben heißt: Maria Santissima Bambina. — Gegründet wurde die Kongregation dieser Schwestern von der seligen Bartolomea Capitanio (geb. zu Lovere, Diözese Brescia, am 13. Jänner 1807, gest. am 26. Juli 1833) und von ihrer Freundin Vincenza Gerosa, die eigentlich ihr Werk fortsetzte. Bartolomea Capitanio wurde noch von Pius IX. als ehrwürdig erklärt und unter Pius XI. seliggesprochen. Lovere gilt noch als geistiger Mittelpunkt, und dort erscheint noch eine Zeitschrift, welche die Verehrung Mariens als Wiegenkind zu fördern sucht; dort sind auch Berichte über Missionserlebnisse und Missionsziele zu finden.

Matrei am Brenner (Tirol). *Wilh. Fr. Stolz.*

Priester-Exerzitien Ende April bis Juni 1940. *April:* 22. bis 27. (viertägig) St. Josef-Exerzitienhaus Berlin-Biesdorf-Süd, Fortuna-Allee 27. — 23. Exerzitienhaus Essen-Borbeck, Borbecker Straße 108. — *Mai:* 6. St. Ignatiushaus Zobten, Bez. Breslau. — *Juni:* 3. Benediktinerabtei Grüssau, Kr. Landeshut in Schlesien; Redemptoristenkloster Wartha, Bez. Breslau.

Erlässe des Apostolischen Stuhles.

Zusammengestellt von *Dr Josef Fließer,* Professor des kanonischen Rechtes in Linz a. d. D.

(A. A. S. XXXI, Nr. 14—16; XXXII, Nr. 1—2.)

Taxenordnung der S. R. Rota. In der Audienz vom 26. Mai 1939 hat der Heilige Vater die neue Taxenordnung der Rota für die Prokuratoren und Advokaten genehmigt. Die *Ansätze* sind folgendermaßen getroffen:

	Minimum Lire	Maximum Lire
1. Pro praevio studio causae et pro examine actorum	200.—	1000.—
2. Pro introductione instantiae	100.—	200.—
3. Pro instructione processus	100.—	1500.—
4. Pro quaestionibus incidentibus simul sumptis	100.—	800.—
5. Pro defensione, una cum summarii compositione, responsionibus, discussione orali . . .	500.—	3500.—

Die beigegebenen *Regeln* ordnen die Erlegung von Vorschüssen und bestimmen, daß ein Klient seinem Prokurator oder Advokaten niemals mehr als den Höchstbetrag von 6000 Lire zu bezahlen hat; ferner, daß den Ärmeren Herabsetzung der Taxen bewilligt werden muß, den ganz Armen aber vom Dekan der Rota gratis ein Advokat, bezw. Prokurator zugewiesen wird.

(A. A. S. 1939, Nr. 14, pag. 622—625.)

Indizierung. Die beiden Bücher von *Petrus Ubaldus,* L'ascesi mistica und La grande sintesi, wurden vom S. Officium mit Dekret vom 10. November 1939 auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt.

(A. A. S. 1939, Nr. 15, pag. 680.)

Die großen Fakultäten der Militär-Seelsorgsgeistlichen. Die Konsistorialkongregation veröffentlicht mit Dekret vom 8. Dezember 1939 die großen Fakultäten, deren sich sämtliche Militär-Seelsorger in allen Ländern erfreuen, in denen Krieg herrscht oder größere Einberufungen zu den Waffen stattfinden. Die Amtsblätter der Diözesen Großdeutschlands und das Verordnungsblatt des katholischen Feldbischofs der Wehrmacht haben die Fakultäten bekanntgemacht. Auch für die Betreuung der Kriegsgefangenen sind allgemeine Winke gegeben. (A. A. S. 1939, Nr. 16, pag. 710—713.)

Verbot der Verbreitung neuer Andachten. Mit Dekret vom 26. Mai 1937 hat das S. Officium neue, strenge Grundsätze „De novis cultus seu devotionis formis non introducendis deque inolitis in re abusibus tollendis" bekanntgegeben. Vgl. diese Zeitschrift 1937, Heft 4, S. 701. In Ausführung dieser Grundsätze und unter Berufung auf das Dekret vom Jahre 1937 hat nun das S. Officium mit Dekret vom 12. Dezember wieder über zwei neue Andachten entschieden und deren Verbreitung verboten. Es handelt sich um folgende Andachten: *Devozione all' Amore annientato di Gesù (Andacht zur vernichteten Liebe Jesu)* und *Rosario delle Santissime Piaghe di Nostro Signor Gesù Cristo (Rosenkranz von den heiligsten Wunden unseres Herrn Jesus Christus).*

Die beiden genannten Andachten wurden weder ihrem Inhalt noch der Übung nach verboten. Untersagt wurde bloß die Verbreitung: Non licet fovere inter fideles. Die Einschränkung ist wohl darauf zurück-

zuführen, daß die Förderer der Andacht sich sehr stark auf Privatoffenbarungen und besondere Versprechungen stützen. Selbstverständlich ist damit gar nichts gegen die Andacht zu den heiligen Wunden Jesu gesagt, auch nichts gegen den bekannten Rosenkranz zu den fünf Wunden, bei dem die Gläubigen eigens von den Passionisten geweihte Rosenkränze benützen. Das neueste Heft der „Periodica" (Tom. XXIX, fasc. I—II vom 15. Februar 1940) läßt darüber keinen Zweifel, *daß der Passionisten-Rosenkranz zu den heiligen Wunden in keiner Weise betroffen ist.* (A. A. S. 1940, Nr. 1, pag. 24.)

Apostaten haben kein Klagerecht. Die Eheprozeßinstruktion der Sakramentenkongregation vom 15. August 1936 erklärt im Art. 35, § 3: Itidem actoris partes agere nequeunt in causis matrimonialibus acatholici sive baptizati sive non baptizati und verfügt, daß Akatholiken, wenn besondere Gründe vorliegen, an das S. Officium rekurrieren müssen. Can. 1654, § 1, spricht auch den Excommunicati vitandi und den Excommunicati post sententiam condemnatoriam vel declaratoriam das Klagerecht ab. Unklar blieb aber die *Klagebefugnis der abtrünnig gewordenen Katholiken,* die konfessionslos bleiben und in der Regel zu den tolerati zählen, ohne daß sie durch eine Sentenz ausdrücklich verurteilt werden. Solchen Exkommunizierten spricht aber can. 1654, § 2, das Klagerecht nicht ab. Es blieb die Frage offen, ob die Apostaten unter den acatholici der Eheinstruktion (Art. 35, § 3), die sich bekanntlich auf die Entscheidung des S. Officium vom 18. Jänner 1928 aufbaut, verstanden sind. Der Fürsterzbischof von Salzburg richtete bereits im Mai 1936 eine diesbezügliche Anfrage an das S. Officium und erhielt die Auskunft, daß die Apostaten den Akatholiken im Klagerecht gleichzuhalten seien. Vgl. diese Zeitschrift 1937, Heft 2, S. 321. *Haring* hat in seinem Buch „Der kirchliche Eheprozeß" (1938) schon in diesem Sinne das Klagerecht der Apostaten dargelegt (S. 2). Nunmehr hat das S. Officium die Streitfrage für die ganze Öffentlichkeit entschieden und auf folgendes Dubium mit „Affirmative" geantwortet:

„An inter acatholicos qui, juxta decretum S. Officii diei 18 Januarii 1928, in causis matrimonialibus agere prohibentur, connumerandi sint etiam apostatae a fide."

Das Dekret des S. Officium trägt das Datum vom 15. Jänner 1940. (A. A. S. 1940, Nr. 2, pag. 52.)

Vom katholischen Missionsfeld.

Von *Prof. P. Dr Johannes Thauren S. V. D.*, Wien-Mödling.

I. Religionsstatistik der Erde.

Im Kirchlichen Handbuch 1939 bietet P. Krose folgende Religionsstatistik der Erde:

Die Gesamtbevölkerung der Erde beträgt			2.122,688.000
Davon: Katholiken .	398,277.000	= 18.8%	
Protestanten . . .	201,868.000	= 9.5%	
Orthodoxe . . .	161,305.000	= 7.6%	
Andere Christen .	9,348.000	= 0.5%	
Somit Christen			770,798.000 = 36.4%

Juden	16,891.000	= 0.8%	
Mohammedaner	296,177.000	= 14.0%	
			313,078.000 = 14.8%
Hindus	252,462.000	= 11.9%	
Buddhisten	180,990.000	= 8.6%	
Schintoisten	18,800.000	= 0.9%	
Ostasiat. Religionen	393,000.000	= 18.5%	
Andere Heiden	115,828.000	= 5.4%	
Somit Heiden			961,080.000 = 45.3%
Konfessionslose und ohne Angaben			77,742.000 = 3.6%

Die katholische Kirche ist heute mit ihren 400 Millionen Mitgliedern weitaus die größte aller Religionsgemeinschaften, die eine wirklich organisierte, einheitliche Gemeinschaft bildet und in einem Glaubensbekenntnis geeint ist. Bei den anderen Religionssystemen handelt es sich um Sammelgruppen, die wohl gewisse religiöse Grundanschauungen gemeinsam haben, im einzelnen oft stark voneinander abweichen.

II. Der Missionsstab der Kirche.

In den Gebieten der Propaganda wirkten zu Anfang des Jahres 1939:

Ausländische Priester	14.239	
Einheimische Priester	6.973	
Insgesamt Priester		21.212
Dazu kommen:		
Schwestern	55.349	
Brüder	10.053	
Lehrer	163.430	
Insgesamt Mitarbeiter		228.832

Damit betrug Anfang 1939 der gesamte Stab der aktiven Missionsarbeiter in den Gebieten der Propagandakongregation 250.044 Personen.

III. Das Missionswerk im gegenwärtigen Krieg.

1. Die deutschen Missionsfelder.

Unsere missionarische Heimat ist begreiflicherweise in Sorge um das Schicksal der deutschen Glaubensboten und ihrer Werke in der ganzen Welt. Diese Sorge ist um so berechtigter, als zu Beginn des Krieges 450 deutsche Priester, 435 deutsche Brüder und 1239 Schwestern in englischen und französischen Hoheitsgebieten arbeiteten. Die Folgen, die der Weltkrieg 1914—1918 gezeitigt hat, waren verhängnisvoll, und doch hatte damals das katholische Missionswerk und das deutsche Missionswesen bei weitem nicht die Entwicklung von heute erreicht. Die Erfahrungen des Weltkrieges 1914—1918 ließen das Schlimmste erwarten. Indessen berichtet die Fides-Korrespondenz am 12. Dezember 1939, daß die Lage nach den eingelaufenen Nachrichten weniger schlimm ist, als man befürchtete.

Die deutschen Missionen in **China** sind durch den Krieg doppelt hart getroffen, da der chinesisch-japanische Konflikt noch weiter andauert. Trotz dieser Schwierigkeiten geht es weiter. Eine Anzahl Missionare, wenn auch weit geringer als in früheren Jahren, ist in China trotz des Krieges eingetroffen. Nach der Fides-Korrespondenz haben rund 120 neue Missionare gegen Ende des vorigen Jahres ihr Ziel erreicht. Dank dem großen Entgegenkommen der deutschen Behörden konnten 50 Missionare der Gesellschaft des Göttlichen Wortes Peking erreichen. Der größte Teil ist für China bestimmt. Nahezu alle deutschen Missionen berichten von einem starken Anwachsen der Zahl

der Taufbewerber. Aber es fehlt überall an den notwendigen Mitteln, Katechisten in entsprechender Zahl anzustellen. Viele Vikariate haben ihren einheimischen Hilfsstab wesentlich reduzieren müssen. Die Zahl der einheimischen Priester entwickelt sich in den Vikariaten der deutschen Missionsorden günstig; sie können aber nur in geringem Maße den vom Kriege bedingten Ausfall der europäischen Missionskräfte ersetzen. Der Mangel an den notwendigen Mitteln machte sich doppelt schmerzlich bemerkbar, da in den jüngsten Jahresberichten von vielen Stationen berichtet wird, die im Zuge des chinesisch-japanischen Konfliktes zerstört und ausgeraubt wurden. Viele Missionen wurden durch die zu Tausenden zählenden Flüchtlinge finanziell stark belastet.

Erfreulich hat sich trotz der Ungunst der Zeit die Pekinger Katholische Universität entwickelt. Die Zahl der Immatrikulierten stieg im Schuljahr 1939/40 auf 1585. Ein eigenes Kolleg wurde für Studentinnen errichtet. Mit Hilfe der Rockefeller-Stiftung wurde von der Universität begonnen, die Schätze der alten Jesuitenbibliothek in Petang aus dem 16. und 17. Jahrhundert zu heben; diese werden teilweise neu publiziert. In der Kunstakademie der Universität ist der Präsident Prinz P'u Chin, einer der bedeutendsten Maler Chinas, in die Reihe der Maler für die chinesisch-christliche Kunst getreten. Neue Laboratorien, u. a. für das mikrobiologische Institut zur Herstellung von Impfstoffen für Flecktyphus, wurden geschaffen. Die Universität steht im Zeichen des Aufstieges.

Die Steyler Missionen in Schantung haben in ihrer Entwicklung durch die Kriegsereignisse, besonders das Apostolische Vikariat Tsaochowfu, viel gelitten. Das Gebiet mancher Station liegt innerhalb beider Fronten. Um entfernte Gemeinden besuchen zu können, müssen die Missionare beide Fronten überschreiten, was meist nicht ohne Gefahr ist. Ein Missionar wurde schon verwundet. Die Katholikenzahl stieg trotz allem auf 64.160. Ebenso war zeitweise die Tätigkeit im Apostolischen Vikariat Sinyangchow (Honan) nahezu ganz lahmgelegt. Der Bischof und die Missionare der Residenz Sinyangchow mußten ihr Arbeitsfeld verlassen. Am schwersten ist die hartgeprüfte Apostolische Präfektur Sinkiang (Chinesisch-Turkestan) und das Apostolische Vikariat Lanchowfu (Kansu) getroffen. Die politischen Spannungen machen in Chinesisch-Turkestan nahezu jede Missionsarbeit unmöglich. Im Apostolischen Vikariat Lanchowfu leidet die Missionsarbeit unter den vielen Luftangriffen, aber auch an dem Abgeschnittensein von den Hilfsquellen, an der Einschränkung der Bewegungsfreiheit und an der Überlastung der Missionare. Am Maria-Himmelfahrtstag 1939 erhielt der Bischof den Befehl, „aus militärischen Gründen die Residenz Lanchowfu zu räumen". Außer der Wohnung des Bischofs und der der Missionare wurden das Krankenhaus und die Knaben- und Mädchenschule geräumt. Die Missionare und das Missionspersonal wurden angewiesen, in Lungsi, einer kleinen Station, Aufenthalt zu nehmen. Inzwischen dürften die Glaubensboten wieder zurückgekehrt sein. Im Nachbarvikariat der deutschen Kapuziner in Tsinchow ist man aber in Sorge wegen der Haltung der westlichen Nachbarn. Bei den deutschen Franziskanern im Apostolischen Vikariat Tsinanfu herrschten in allen Distrikten Unruhen, Kämpfe und Räuberüberfälle. Dazu brachte die Trockenheit für die Hälfte des Gebietes eine furchtbare Mißernte. Katholikenzahl: 39.319. Der Bischof im Apostolischen Vikariat Shohchow berichtet, daß trotz aller Schwierigkeiten die Arbeit rüstig weiter geht. Die junge Apostolische Präfektur der österreichischen Jesuiten von Kinghsien (Hopeh) leidet unter

den Folgen zweier großer Überschwemmungen ihres Gebietes, die das durch die Wirren der letzten Jahre geschaffene Elend ins Ungemessene steigern. Die Bevölkerung wandert in großen Scharen ab und wird zum Teil von der Regierung umgesiedelt.

In **Japan und Korea** können die deutschen Missionare ungehindert ihr Werk fortsetzen. Nach dem neuen Religionsgenossenschaftsgesetz, das vor allem gegen die Winkelreligionsgründungen gerichtet ist, sind alle Religionen als Korporationen unter die Aufsicht des Staates gestellt. Damit ist — theoretisch wenigstens — das Christentum den beiden bodenständigen Religionen, Buddhismus und Shintoismus, gleichgestellt. Die in der deutschen Präfektur Nagoya von Msgr. J. Reiners gegründete einheimische Schwesternkongregation „Töchter vom Heiligsten Herzen Jesu" fand beim japanischen Wohlfahrtsministerium eine allgemeine Anerkennung und erfuhr eine auffällige Bevorzugung. Die Franziskaner in Sapporo sehen ihre größte Sorge darin, wenigstens das Bestehende zu erhalten, was allerdings nicht leicht ist, da ja auch dieses Land bereits im dritten Kriegsjahr steht. Ebenso steht es in Hiroshima im Vikariat der Jesuiten. Die Benediktiner von St. Ottilien (Bayern) halten in Korea trotz größter Not — mancher Missionar lebt für 15 RM im Monat — alle 21 Schulen mit 6.066 Kindern. Die Lage der Dinge zwingt dazu, da eine einmal geschlossene Missionsschule nicht wieder eröffnet werden darf, weil an ihre Stelle eine Staatsschule tritt. Das Gebiet der Benediktiner wurde von der Propaganda geteilt. Der nördliche Teil, der im Zeichen der Industrialisierung und eines gewaltigen Bevölkerungszuwachses steht, wurde dem einheimischen Klerus anvertraut. Bischof Sauer bleibt auch über den neuerrichteten Sprengel (Apostolisches Vikariat Kanko) kirchlicher Oberer. Der den Benediktinern verbleibende Teil wurde das Abteigebiet Tokwon. Das neue Gesetz über die Religionsgemeinschaften in Japan gilt auch für Korea. In Mandschukuo hat sich durch den Krieg nichts geändert.

Der Ausbruch des Krieges brachte über die deutschen Missionare in **Britisch-Indien** das gleiche Geschick wie im Weltkrieg 1914. Bereits in den ersten Tagen wurden die deutschen Ordensleute, Jesuiten, Steyler und Franziskanerbrüder, in das Internierungslager Ahmednagar, in dem bereits 1914 deutsche Missionare gefangen gehalten wurden, abgeführt. Seit November, bezw. Dezember sind alle deutschen Missionare bis auf zwei Priester freigelassen worden. In der Poona-Mission der Jesuiten wurde, da von der Internierung nur die jüngeren Missionare betroffen wurden, der Betrieb nicht unterbrochen. In Indore jedoch wurde die Mission der Gesellschaft des Göttlichen Wortes, da nur ein einziger der 35 Missionare von der Internierung verschont blieb, von Anfang September bis Ende November lahmgelegt. Die Bewegungsfreiheit der Missionare beschränkt sich auf fünf Meilen im Umkreis der Stationen. Die Verbindung mit der Heimat ist unterbrochen.

In **Afrika** war das Schicksal der deutschen Missionen stellenweise ähnlich. Die Benediktiner von St. Ottilien mußten in ihren beiden Gebieten Peramiho und Ndanda (Ostafrika) auf allen Stationen neutrale Obere bestellen. Zu jedem dieser Obern waren nur ein deutscher Priester und Bruder zugelassen. In Peramiho mußten sie, obwohl das Gebiet viele Schweizer Patres zählt, sieben Missionare vom Heiligen Geist aus dem Apostolischen Vikariat Kilimanjaro erbitten und dafür sieben deutsche Patres zur Vertretung nach Kilimanjaro entsenden. Nach Ndanda kamen zur Besetzung der Leiterposten sieben Patres vom Heiligen Geist und Kapuziner zur Hilfe. Die überzähligen

Missionare und Brüder mußten in beiden Gebieten auf die Hauptstation, sind aber frei, haben jedoch Einschränkungen in der Bewegungsfreiheit. Die Weißen Väter konnten in ihren Gebieten Tukuyu und Langwa auf Ehrenwort zunächst auf ihren Stationen bleiben, durften aber keine Ausgänge machen. Auch hier werden wohl inzwischen Missionare anderer Vikariate und Nationalität die Leitung der Stationen übernehmen müssen.

Die Einschränkungen der Jesuiten in ihrer Sambesi-Mission bestehen lediglich in regelmäßigen Meldungen bei der Polizei. Für die Missionare vom Heiligen Geist in Afrika wurden die Beschränkungen der Bewegungsfreiheit seit November 1939 wieder aufgehoben. In den Gebieten der deutschen Missionare in Südafrika können die Glaubensboten, soweit Nachrichten vorliegen, unter kleineren Beschränkungen ihre Arbeit fortsetzen. Im Apostolischen Vikariat Eshowe (Benediktiner) dürfen sie nicht die Reservate der Eingeborenen besuchen. Im Apostolischen Vikariate Kroonstad (Missionare vom Heiligen Geist) müssen sich die Missionare regelmäßig bei der Polizei melden. Von den Mariannhillern wurden ein Priester und ein Bruder interniert. Der Priester ist inzwischen freigelassen worden. Die Oblaten vom heiligen Franz von Sales können in Südwestafrika und der Südafrikanischen Union unter Kontrolle ihre Seelsorgearbeit fortsetzen. Auch von den Pallottinern kommen keine beunruhigenden Nachrichten aus Südafrika an. In Westafrika (Benue-Mission und Süd-Nigerien) dürfen die deutschen Missionare vom Heiligen Geist die Fünf-Meilen-Zone nicht verlassen.

Aus **Australien und der Südsee** liegen von seiten der Missionen keine Nachrichten vor, die einen allgemeinen Überblick gestatten. Der Pallottinermission in Westaustralien sind durch die Kriegsverhältnisse keine Beschränkungen bei der Missionsarbeit erwachsen. Über das Schicksal der deutschen Maristenmissionen in Mikronesien liegen keine Nachrichten vor, die zu Beunruhigungen Anlaß geben könnten. Die beiden Apostolischen Vikariate der Missionare vom Göttlichen Wort in Neu-Guinea (Kaiser-Wilhelms-Land) sind schwer getroffen, weil die vorjährige Verstärkung von zehn Priestern und vier Brüdern nicht ausreisen konnte. Den Ausfall empfindet die Mission um so bitterer, als sie am 7. August 1939 durch ein Flugzeugunglück drei erfahrene Missionare, den Ethnologen Pater Franz Kirschbaum, den ehemaligen Ordensoberen Pater Jakob Weyer und Pater Otto Bader, der seinerzeit bei der Ermordung des Pater Morschheuser dem Tode entging, verlor. Besonders schwer ist der Verlust von Pater Kirschbaum, der mitten in der Ausarbeitung seiner epochemachenden Forschungsergebnisse stand. Selbst die protestantische Gemeinde von Wau hielt ihm eine ergreifende Gedächtnisfeier. Die Bewegungsfreiheit der Missionare ist gehemmt, so daß sie die Buschstationen nicht besuchen dürfen. Einmal monatlich müssen sie sich auf der Regierungsstation melden. Von den Arbeitsfeldern in **Amerika** liegen keine Nachrichten von Einschränkungen oder Behinderung der Arbeit vor.

Als Ganzes gesehen, sind für die ersten Kriegsmonate die deutschen Missionen nicht so schwer getroffen, wie wir nach den Erfahrungen des Jahres 1914 befürchten mußten. Indessen wissen wir nicht, ob diese Lage von Dauer sein wird. Es ist von seiten der Kongregation der Propaganda alles getan worden, um das deutsche Missionswerk und die deutschen Missionare ihrem Arbeitsfelde zu erhalten, ähnlich wie auch der internationale protestantische Missionsrat zugunsten der protestantischen deutschen Missionen erfolgreich intervenierte.

2. Zur Gesamtlage des Missionswerkes.

Wir dürfen uns indessen nicht verhehlen, daß durch den Krieg das gesamte katholische Missionswesen auf das empfindlichste und schwerste getroffen ist. Die zwei Jahrzehnte nach dem Weltkrieg haben einen ungeahnten Aufschwung des katholischen Missionswerkes gesehen. Die Folgeerscheinungen sind daher auch ungleich größer als damals. Es läßt sich heute noch nicht annähernd bestimmen, wieviel Missionare vom Missionsdienst zum Militärdienst einberufen wurden. Wie im Weltkrieg sind auch von allen Staaten die Missionstheologen und Brüder zum Waffendienst herangezogen worden. Einige Angaben lassen das Ausmaß ahnen. In Frankreich wurden von den Salesianern 245 Mitglieder eingezogen. Besonders schwer sind die Söhne Lavigeries betroffen. Sie verloren durch Einberufungen in ihren afrikanischen Missionen zwei Drittel ihres Personals. In Frankreich wurden allein 400 Mitglieder eingezogen. Das Noviziat in Maison Carrée ist leer, das Scholastikat in ein Lazarett verwandelt. Dem Missionsfelde dürften, nach dem Maßstabe des Weltkrieges berechnet, zirka 2000 französische Missionare entzogen sein.

Demgegenüber muß dankbar festgestellt werden, daß die deutsche Regierung selbst nach Ausbruch des Krieges einer Anzahl deutscher Missionare im militärpflichtigen Alter die Reise in die Missionen erlaubte und ermöglichte. Bei aller Opferbereitschaft für die Größe und Ehre des Vaterlandes dürfen wir die Folgen für das deutsche Missionswesen nicht übersehen. Aus den Anstalten der Heimat haben zahlreiche Missionstheologen und Brüder den feldgrauen Waffenrock angezogen. Die Missionsanstalten in allen Ländern wurden in weitem Maße als Lazarette, Flüchtlingslager u. ä. in Anspruch genommen. Die deutschen Missionsorden leisten auch in dieser Hinsicht voll und ganz ihren Beitrag für das Vaterland. Es muß einer späteren Zeit vorbehalten bleiben, dieses im einzelnen darzulegen. Auch die Arbeit der Missionare auf dem Missionsfelde ist Dienst am Vaterlande. Trotz aller durch die Kriegsverhältnisse gegebenen Beschränkungen künden sie, vor allem in den Missionsgebieten neutraler Länder, den ungebrochenen Willen des deutschen Volkes, seine christliche Sendung für die Welt zu erfüllen. Die auferlegten Beschränkungen liegen vor allem im Ausfall der Verstärkung aus der Heimat. Aus der Entwicklung der deutschen Mission während des Weltkrieges haben wir erfahren, daß die meisten Missionen alle Kräfte anspannen mußten, um den Bestand zu erhalten. In der Rundschau über das deutsche Missionswesen in dieser Zeitschrift, Jg. 1938, S. 722 ff., haben wir die überaus günstigen Perspektiven und den unerwarteten Aufstieg der deutschen Missionen in aller Welt dargelegt. Diese Erwartungen müssen wir für die nächste Zeit zurückschrauben. Es wird größter Anstrengungen in vielen Gebieten bedürfen, den Lebensunterhalt der Missionare sicherzustellen. Die wirtschaftliche Anspannung aller Völker durch den Krieg läßt naturgemäß auch die anderen Missionen leiden. Radikale Sparmaßnahmen, Reduzierung des einheimischen Helferapparates und Einstellung aller Planungen sind gegebene Tatsachen. Wir haben über den Umfang nur wenige konkrete Angaben. So hat z. B. Msgr. Leys alle Bauten eingestellt. Er verfügte, daß bei der Feier der heiligen Messe nur eine Kerze gebraucht werden dürfe und der Wein für die Purifikation und Ablution ausgeschaltet werde. Dazu kommt die Weltteuerung, die dem Betrieb der Missionen weitere Einschränkungen aufzwingt.

Trotz aller dieser dunklen Perspektiven wissen wir, daß das Missionswerk alle Gefahren überdauern wird und doch einmal sein Ziel erreicht: Ein Hirt — eine Herde.

Kirchliche Zeitläufe.

Von *Dr Josef Massarette*, Luxemburg.

1. Besieglung des Versöhnungswerkes der Lateranverträge durch gegenseitige Besuche des Papstes Pius XII. und des italienischen Königspaares. — 2. Aus dem Tagewerk des Heiligen Vaters: Ansprachen. — 3. Kirche und Staat in Spanien.

1. Die Römische Frage war reif zur Lösung, als der italienische Regierungschef Mussolini in klarer Erkenntnis ihrer staatspolitischen Notwendigkeit sich dafür einsetzte. Nachdem man sich 1929 geeinigt hatte, äußerte Pius XI. in einer Ansprache vor Professoren und Studenten der Katholischen Universität Mailand: „Wir müssen feststellen, daß Wir auf der anderen Seite großzügige Unterstützung gefunden haben. Vielleicht war dazu auch ein Mann nötig wie der, den Uns die Vorsehung über den Weg geschickt hat, ein Mann, der nicht die Vorurteile der Männer aus der liberalen Schule hatte, für die alle Gesetze, Verordnungen und Paragraphen ebenso viele Fetische darstellten, die als um so unantastbarer und ehrwürdiger galten, je häßlicher und unförmiger sie waren.“ Im Dezember 1929 wurde das italienische Königspaar im Vatikan empfangen, doch erwiderte der Papst diesen Besuch nicht. Bekanntlich fanden die Lateranverträge nicht überall beim hohen Klerus volle Zustimmung; dem Kardinal Merry del Val, Staatssekretär Pius' X., erschienen sie als eine Schwächung der religiösen Mission der Weltkirche. Solche Befürchtungen haben sich nicht erfüllt, wenn auch gelegentlich beängstigende Schwierigkeiten wegen der Jugenderziehung und der Katholischen Aktion zu überwinden waren. Italien anerkannte die souveräne Gewalt und Jurisdiktion des Heiligen Stuhles über die Vatikanstadt, sicherte die freie öffentliche Ausübung des katholischen Kultus, so daß die geistlichen Amtshandlungen Anspruch auf staatlichen Schutz haben.

Pius XII. unterstrich denn auch die Befriedung zwischen Vatikan und Quirinal mit folgenden Worten seines ersten großen Rundschreibens „Summi Pontificatus“: „Dank den Lateranverträgen, dem Werk der Vorsehung, nimmt Italien nunmehr einen Ehrenplatz ein in der Reihe der beim Apostolischen Stuhl amtlich vertretenen Länder. Gleich der Morgenröte friedvoller und brüderlicher Eintracht im Heiligtum wie im staatsbürgerlichen Leben ging von diesen Verträgen die Pax Christi Italiae reddita aus. Das ist Unser Gebet zum Herrn, daß dieser Friede wie heiteres Himmelsblau das Gemüt des italienischen Volkes durchziehe, belebe, weite und machtvoll stärke; dieses Volkes, das Uns so nahe steht, in dessen Mitte Wir denselben Lebensodem atmen. In zuversichtlichem Hoffen flehen Wir zu Gott, daß die Unserem Vorgänger und Uns so teure Nation, getreu ihrer ruhmreichen katholischen Vergangenheit, unter des großen Gottes mächtigem Schutze immer mehr die Wahrheit des Psalmwortes: ‚Glückselig das Volk, dessen Gott der Herr‘ an sich erfahre.“ — Als der neue italienische Botschafter beim Vatikan, Dino Alfieri, am 6. Dezember in feierlicher Audienz sein Beglaubigungsschreiben überreichte, nahm er Bezug auf die vorstehende, für Italien so erfreuliche Äußerung des Heiligen Vaters. In seiner Antwort betonte der Papst, die Lateranverträge hätten nicht nur dem italienischen Volk den religiösen Frieden gebracht, sondern auch der ganzen Welt gezeigt, daß das Oberhaupt der Kirche sich vollkommener Freiheit und Unabhängigkeit erfreue. Die Einheit der italienischen Nation — gerade in den schweren Zeiten der Gegenwart eine Notwendigkeit — sei durch das

friedliche Zusammenwirken der beiden Gewalten wesentlich gestärkt worden.

Tiefen, freudigen Eindruck haben die im letzten Dezember-Drittel vom Heiligen Vater und dem italienischen Königspaar getauschten hochfeierlichen Besuche nicht nur bei den Katholiken Italiens, sondern in der ganzen Welt hinterlassen. Als am Vormittag des 21. Dezember der Festzug Viktor Emanuels III., Königs von Italien und Albanien, Kaisers von Äthiopien, und seiner Gemahlin die Grenze des päpstlichen Gebietes erreichte, erwiesen die italienischen und die päpstlichen Truppen unter den Klängen der beiden Hymnen die Ehrenbezeigung. Marchese Camillo Serafini, Governatore der Vatikanstadt, sprach Begrüßungsworte. Die Unterredung zwischen den drei höchsten Persönlichkeiten dauerte 40 Minuten. Nach dem Austausch von Geschenken hielt der Papst vor dem im Thronsaal versammelten Gefolge, dem auch der Außenminister Graf Ciano angehörte, eine kurze Ansprache. Er äußerte seine hohe Freude über den Besuch des Monarchen und seiner Gemahlin, des leuchtenden Vorbildes der Güte für die italienischen Frauen. Dieser Besuch sei um so erfreulicher, als er vor Weihnachten erfolge, dem Fest des Friedens und der göttlichen Barmherzigkeit. Unter Hinweis auf die kriegerischen Verwicklungen in anderen Ländern bemerkte er, daß Italien, wiewohl wachsam und stark bleibend, sich des Friedens, der Wohltaten der Zivilisation, der Eintracht der Geister erfreue und sich der Literatur, den Wissenschaften und Künsten, mit einem Wort, den Werken des Friedens widmen könne. Weiter bezeugte der Heilige Vater der Glaubenstreue des Hauses Savoyen seine Hochachtung und flehte für das Herrscherhaus, die Regierung und die ganze italienische Nation den Segen des Himmels herab.

Vor dem Papstbesuch im Quirinal kennzeichnete der „Osservatore Romano" vom 24. Dezember dessen Sinn und Bedeutung und sprach die Überzeugung aus, daß alle, besonders die italienischen Katholiken, den Papst auf seiner historischen Fahrt vom Vatikan zum Quirinal begleiten würden mit der Gesinnung der Frühchristen, die zu Gott um alles Gute für den Kaiser gebetet haben. Glanzvoll und vielversprechend verlief am 28. Dezember die überaus herzliche Begegnung des Heiligen Vaters mit der Königsfamilie im Quirinal. Unter dem Glockengeläute aller Kirchen Roms verließ der päpstliche Zug, bestehend aus 18 Autos, den Vatikan. Den Papst begleiteten u. a. der Kardinal-Staatssekretär Maglione, der Kardinal-Dekan Granito Pignatelli di Belmonte und der Erzpriester von St. Peter, Kardinal Tedeschini. Pius XII. wollte trotz des schlechten Wetters im offenen Wagen fahren. Immer wieder segnete er die unübersehbare Menge, die dem in Rom geborenen, allverehrten „Friedenspapst" stürmische Huldigungen darbrachte. Von den Fenstern herab regnete es Blumen. Auf Einzelheiten des einzigartigen Staatsaktes kann hier nicht eingegangen werden. Von dem König und der Königin empfangen, verweilte der Papst mit ihnen einige Minuten in der Paulinischen Kapelle, worauf die Unterhaltung im Thronsaal stattfand. Für den Papst stand dort ein großer Thron mit breitem Baldachin, während Viktor Emanuel III. und Gemahlin zu seiner Rechten und Linken auf kleineren Thronsesseln Platz nahmen. Nachher hob der Heilige Vater nochmals den Wert des glücklichen Abkommens zwischen der Kirche und dem italienischen Staat hervor. Vatikan und Quirinal, durch den Tiber getrennt, haben durch Verzicht auf gewisse Rechte die Gegensätze zwischen der weltlichen und der kirchlichen Gewalt in Italien überbrückt. Das durch beiderseitigen guten Willen

zustande gekommene Versöhnungswerk möge der Welt beweisen, daß durch Berücksichtigung des Lebensrechtes aller ein dauernder Friede begründet werden könne. Die Verständigung zwischen den Völkern dürfe nicht außerhalb der Gerechtigkeit und der christlichen Barmherzigkeit gesucht werden. Bei der Rückfahrt des Statthalters Christi zum Vatikan fand wiederum die verehrungsvolle Liebe der spalierbildenden Menschenmassen, wie auch die allgemeine Befriedigung über das ersprießliche Verhältnis zwischen den stärksten moralischen und geistigen Kräften und den weltlichen Machthabern Italiens jubelnden Ausdruck. Die beiden Rom suchten und fanden im Geiste der Ewigen Stadt einen höheren Einklang.

2. *Aus dem Tagewerk des Heiligen Vaters: Ansprachen.* Bekanntlich hat Pius XI. die Päpstliche Akademie der Wissenschaften vollkommen reorganisiert und zur Erledigung ihrer Aufgaben ausgestattet. Am 3. Dezember eröffnete der Heilige Vater ihr 4. Arbeitsjahr in Anwesenheit zahlreicher Mitglieder der Akademie; 15 Kardinäle und andere Persönlichkeiten waren erschienen. Pius XII. hielt eine kurze, formvollendete, tiefschürfende Rede, die gleichsam ein großartiger Hymnus auf die Harmonie von Wissenschaft und Glauben war und sehr starken Eindruck machte. Nachdem er seines hochseligen Vorgängers gedacht hatte, wies er darauf hin, daß die menschliche Vernunft schon aus eigener Kraft in die Wunderwerke der Schöpfung einzudringen vermag, daß aber der durch die göttliche Offenbarung erleuchtete Geist in seiner Erkenntniskraft noch höher steigt. Die Kirche hat denn auch immer den Fortschritt von Wissenschaft und Kunst gefördert. Anknüpfend an zwei Meisterwerke Raffaels, die „Schule von Athen" und die „Disputà del Sacramento", schilderte der erhabene Redner den Aufstieg des menschlichen Geistes von der natürlichen Erkenntnis zur intuitiven Vision der ersten und höchsten Wahrheit. Nachher enthüllte der Papst eine von Roscioli geschaffene Bronzebüste Pius' XI. Sie ist zwischen zwei Inschriften aufgestellt, die an des großen Papstes Verdienste um die Päpstliche Akademie der Wissenschaften erinnern. Darunter liest man: Pius XII P. M. aeneum signum immortalis memoriae Pii XI Decessoris sui ponendum curavit III Non. Dec. a. MCMXXXIX, Pont. sui I.

Ein freudiges Ereignis für Rom war am 8. Dezember, dem Fest der Unbefleckten Empfängnis, das Erscheinen des Papstes in S. Maria Maggiore. (Vgl. den Bericht in diesem Heft, S. 147 ff.) Am 11. Dezember hielt der Papst sein erstes Geheimes Konsistorium ab. Darin fand das Votum der Kardinäle für die Heiligsprechung der sel. Maria Pelletier und der sel. Gemma Galgani statt. Kardinal Lorenzo Lauri wurde zum Camerlengo der Heiligen Römischen Kirche ernannt; bekanntlich hatte Kardinal Pacelli dieses Amt bekleidet. Zwei durch Sterbefall erledigte suburbikarische Bischofsitze wurden neu besetzt. Kardinal Salotti ist nun Bischof von Palestrina und Kardinal Sibilia Bischof von Sabina und Poggio Mirteto.

Anläßlich des Eucharistischen Kongresses in Neuseeland hielt Pius XII. am 1. Februar eine dorthin übertragene Radioansprache. Er drückte seine Freude darüber aus, daß die hundertjährige Tätigkeit der katholischen Kirche auf Neuseeland durch eine große, eindrucksvolle Eucharistische Kundgebung gefeiert werde, und versicherte, dafür zu beten, daß der Friede in jenem fernen Gebiet nicht gestört werde.

Zum 1. Jahrestag des Hinscheidens Papst Pius' XI. ließ sein Nachfolger am 10. Februar vom Erzbischof von Bologna, Kardinal Nasalli-Rocca di Corneliano, einen Trauergottesdienst halten

mit der imposanten Feierlichkeit einer Cappella Papale. Er selbst erteilte die Absolution. — Tags darauf empfing der Heilige Vater einen großen Mailänder Pilgerzug unter Führung des Kardinal-Erzbischofs Schuster. Er feierte das bewundernswerte Werk Pius' XI. für „den Frieden Christi im Reiche Christi", gedachte des glücklichen Abschlusses der Lateranverträge, dessen 11. Jahrestag man eben beging, und rief die Fürbitte des heiligen Ambrosius, des Förderers und Verteidigers der Eintracht, an, damit der Weltfriede wieder hergestellt werde.

Die in der Regel nur einmal wöchentlich, und zwar am Mittwoch, erteilten Audienzen fielen in der Fastenzeit aus. Immer wieder nahm der gottbegnadete päpstliche Redner Anlaß, den Pilgerscharen und vor allem hunderten Neuvermählten mit unvergeßlichen Ansprachen zeitgemäße Belehrung und väterliche Ermahnungen zu reichen. Er, der als junger Priester am liebsten sich ganz der Seelsorge gewidmet hätte, benützt als Papst jede Gelegenheit, unmittelbar Seelen zu betreuen.

3. Kirche und Staat in Spanien. Nach den Leiden eines fast dreijährigen, unsäglich grauenvollen Bürgerkrieges und der siegreichen Beendigung eines modernen Kreuzzuges herrscht im Lande volle Ruhe. Allgemein ist die Sehnsucht nach Geschlossenheit und Eintracht in Familie und Staat. Ein tatkräftiger, bewunderungswürdiger Wiederaufbau Spaniens wird durchgeführt. Die Sieger sind bestrebt, jede Erinnerung an den Krieg auszulöschen, die Gegner von gestern für das große Werk zu gewinnen. Unlängst rief der Staatschef Franco in Gijon aus: „Auf diesen Trümmern, zum Andenken an die Verteidiger der Simancaskaserne und aus ihrem Auftrag werden wir ein neues, besseres Spanien errichten, ein Spanien der Brüderlichkeit und der Verzeihung. Dies soll durch einen beispiellosen Aufbau in wirtschaftlicher und kultureller Hinsicht, durch Hebung des Lebensstandards, durch Verbesserung der sozialen Zustände, durch liebevolle Pflege der sittlichen Werte im Menschen geschehen."

Dazu gehört an erster Stelle als geistige Grundlage der neuen Ordnung die religiöse Restauration. Franco betont bei jeder Gelegenheit die Treue der Nation zu Papst und Kirche und handelt demgemäß. Im Oktober 1939 wurde der Festtag Unserer Lieben Frau von Pilar allenthalben mit besonderer Feierlichkeit und begeisterter Teilnahme aller Volksschichten begangen. Franco wohnte in ihrer Gnadenkirche zu Saragossa dem Gottesdienst bei und richtete nachher in Anwesenheit der diplomatischen Vertreter sämtlicher südamerikanischen Staaten von einem Palast aus eine Rundfunkansprache an die Völker Lateinamerikas. Er feierte die geistige Einheit des spanischen Imperiums, das auf dem gemeinsamen Glauben und Ideal der abendländischen Zivilisation beruhe. Spanien habe die Grundlagen für dieses geistige Imperium erneuert. Der glorreichen Stellung des in Toledo residierenden Primas von Spanien sei ihr traditionelles Ansehen wiedergegeben worden. „Wir sind uns bewußt", rief der Staatschef aus, „in den Grenzen unserer Möglichkeiten und Pflichten gehandelt zu haben durch Beseitigung der alteingewurzelten Hindernisse, die der Freiheit und Einheit der Kirche in unserem Lande entgegenstanden." Er erhofft von der Fürbitte der Gottesmutter die Einheit, Freiheit und Größe der spanischen Gemeinschaft in der Welt, die in der Zukunft für alle zur Quelle von Kraft und Ehre werden möge. — Durch Dekret vom 30. Dezember erklärte die Regierung die Basilika der Madonna von Pilar zum „Nationaltempel und Heiligtum der spanischen Rasse", d. h. aller spanisch sprechenden Völker.

Während die politischen Fragen, zu denen die Republikaner und Monarchisten verschiedenartig eingestellt sind, in der Schwebe blieben, mußte die antireligiöse Gesetzgebung kirchenfreundlichen Bestimmungen weichen. Kruzifix und Religionsunterricht kehrten in die Schulsäle zurück. Die Madrider Universität wurde im November nach dreijähriger Unterbrechung mit einem Gottesdienst wieder eröffnet. Es folgte die feierliche Anbringung des Kreuzes in der Rektoratsaula; dabei erklärte der Unterrichtsminister, daß die Nationalkultur Spaniens und ihre jetzige Wiedergeburt unzertrennlich mit dem angestammten katholischen Glauben verbunden seien. — Die Lehrorden durften ihre bewährte Tätigkeit wieder ausüben. Schwestern des Institutes Mariä (Englische Fräulein) aus München eröffneten im Herbst zu Barcelona eine deutsche Schule, in die sofort 300 Kinder aufgenommen wurden; ebensoviele mußten einstweilen abgewiesen werden. — Das Ehescheidungsgesetz besteht nicht mehr. Die beschlagnahmten Kirchengüter wurden zurückerstattet. In der Einleitung zu dem am 15. November veröffentlichten Gesetz über die staatlichen Beiträge für Kultus und Klerus heißt es, Spaniens Einheit und Größe beruhe auf den Fundamenten des katholischen Glaubens, der das Volk zu seinen imperialen Unternehmungen begeistert habe; es sei Pflicht der Nation, die von früheren Regierungen der Kirche zugefügten Schädigungen wiedergutzumachen. Das von der Republik stark herabgesetzte und schließlich völlig beseitigte Kultusbudget wurde nunmehr wiederhergestellt, so zwar, daß es höher ist als unter der Monarchie und auch für die Alterspension der Geistlichen genügend gesorgt ist. Mag auch der Staat zum Wiederaufbau der zerstörten Kirchen beitragen, so bleibt man doch auf private Spenden und solche aus dem Ausland angewiesen. Die notwendigen Geldmittel lassen sich gar nicht abschätzen, erklärte unlängst Kardinal Goma y Tomas, Erzbischof von Toledo; mindestens 22.000 Gotteshäuser gingen zugrunde. Aus einer Reihe von Ländern, wie Belgien, Holland, Ungarn, Nord- und Südamerika, wurden die vielfach mangelnden unentbehrlichen Kultgegenstände geschenkt.

Eine hochwichtige Aufgabe bleibt noch zu erledigen, die Schaffung eines spanischen Konkordats. Allem Anschein nach legen die Machthaber Neuspaniens Wert auf Beibehaltung der seinerzeit vom Heiligen Stuhl der Monarchie zugestandenen Vorrechte, insbesondere des dem König gewährten Rechtes, die meisten Bischofsernennungen vorzunehmen. Bekanntlich hat sich der Papst in den neuesten Konkordaten die freie Bischofswahl vorbehalten. Seit Errichtung der Republik hat er auch die freigewordenen Bischofssitze in Spanien ohne Rücksichtnahme auf die Regierung besetzt. Da beiderseits die Verhandlungen von gutem Willen zu gedeihlicher Zusammenarbeit getragen sind, dürfte eine Verständigung unschwer erzielt werden.

Literatur.

A) Eingesandte Werke und Schriften.

An dieser Stelle werden sämtliche an die Schriftleitung zur Anzeige und Besprechung eingelangten Schriftwerke verzeichnet. Diese Anzeige bedeutet noch keine Stellungnahme der Schriftleitung zum Inhalte solcher Schriftwerke.

Algermissen, Dr Konrad. *Predigten zur Zeitlage.* Gr. 8° (227). Hildesheim 1940, Franz Borgmeyer. Kart. RM 4.20, geb. RM 5.50.

Baumstark, Dr A. *Liturgie comparée.* Conférences faites au Prieuré d'Amay. Edition refondue. 8° (286). Chevetogne (Belgique), Monastère d'Amay.

Bibliographie zur Kirchengeschichte im Bistum Limburg. Unter Mitwirkung von P. Dr Leo Ueding S. J. (Frankfurt a. M., St. Georgen) bearbeitet von Kaplan Hans Becker (Frankfurt a. M.). (10.) Limburg (Lahn) 1939. Herausgegeben und verlegt vom Bischöflichen Ordinariat.

Brugger, Hans. *Ein lustiger Missionär.* Lebensbild des St. Josefs-Missionärs Vinzenz Halder. 8° (168 u. 25 Bilder). Bressanone (Italia). Im Selbstverlag des St. Josefs-Missionshauses. Lire 5, RM 1.50.

Cron, Heinrich Jansen. *Neues Leben.* Ein Ostergruß seelischer Erstarkung. Kl. 8° (31). Köln 1940, J. P. Bachem. Kart. RM —.30. Partiepreise.

Crone, P. Gerhard, S. V. D. *Athanasius. Briefe an Serapion.* (Aus der Sammlung: „Ich glaube an den Heiligen Geist", Vätertexte über den Heiligen Geist. Herausgegeben von P. G. Crone und P. H. Stege, S. V. D., II. Bändchen.) Kl. 8° (XXIV u. 120). Steyl 1939, Missionsdruckerei. Geb. RM 1.—.

Dänhardt, Dr iur. can. Albert. *Klerus und Militärdienst.* Gr 8° (XIII u. 55). Dresden 1940, Germania-Druckerei und Verlag.

Deimel, Ludwig. *Leib Christi.* Sinn und Grenzen einer Deutung des innerkirchlichen Lebens. Gr. 8° (VIII u. 191). Freiburg i. Br. 1940, Herder. Geh. RM 3.60, Halbleinwand RM 4.80.

Der christliche Osten. Geist und Gestalt. Herausgegeben von Julius Tyciak. Georg Wunderle und Peter Werhun. Gr. 8° (408 mit 8 Abbildungen). Regensburg 1939, Friedr. Pustet. Kart. RM 8.50, geb. RM 9.80.

Donders. Dr Adolf. *O Haupt voll Blut und Wunden.* Drei Reihen Fastenpredigten. 8° (114). Freiburg i. Br. 1940, Herder. Kart. RM 2.—.

Droste-Hülshoff, Annette von. *Das geistliche Jahr.* Einführung und Textgestaltung von Cornelius Schröder. 8° (308). Münster (Westf.) 1939, Regensbergsche Verlagsbuchhandlung. Leinen RM 3.80.

Fattinger, Josef. *Predigt des Lebens.* Eine Volkschristenlehre in Beispielen aus Welt und Leben. 8° (498). Innsbruck-Leipzig 1939, Felizian Rauch. Kart. RM 7.20, geb. RM 8.30.

Festschrift (VIII.) zum 50jährigen Bestandsjubiläum des Missionshauses St. Gabriel, Wien-Mödling. (Sankt Gabrieler Studien. Herausgegeben von der phil.-theol. Hauslehranstalt St. Gabriel.) 8° (578 und 8 Bildtafeln). Wien-Mödling 1939.

50 Jahre St. Gabriel. Gedenkblätter zum goldenen Gründungsjubiläum des Missionshauses St. Gabriel, Wien-Mödling. 1889 — 4. Oktober — 1939. 8° (151 u. 16 Tafeln). Druck und Verlag der Missionsdruckerei St. Gabriel, Wien-Mödling.

Feuerer, Dr Georg. *Begnadetes Leben.* 8° (298). Regensburg, Friedrich Pustet. Kart. RM 4.20, geb. RM 5.20.

Fitztum, Martin, O. Praem. *Die Christologie der Prämonstratenser im 12. Jahrhundert.* (Dissertation.) 8° (104). Plan bei Marienbad 1939, Deutscher Heimatverlag (Hans Zirwick). RM 2.—.

Franzmathes, Pfarrer Dr. *Kinderführung im kathol. Elternhaus bis zur ersten heiligen Kommunion.* Ein Büchlein für die seelsorgliche Mutter. 8° (87). Hildesheim, Franz Borgmeyer. Kart. RM 1.20.

Gröber, Dr Conrad, Erzbischof. *Die Osterbotschaft.* Den Soldaten im Feld und den Katholiken in der Heimat gewidmet. Duodez (32). Freiburg i. Br. 1940, Herder. Geh. RM —.15; ab 100 Stück je RM —.12.

Guardini, Romano. *Besinnung vor der Feier der heiligen Messe.* 1. Teil: Die Haltung. 8° (173). Mainz, Matthias-Grünewald-Verlag. Geb RM 3.80.

Hocks, Else. *Der letzte deutsche Papst Adrian VI. (1522—1523).* Mit 7 Tafeln. 8° (178). Freiburg i. Br. 1939, Herder. Geb. RM 4.50.

Honselmann, Dr Klemens. *Von der Carta zur Siegelurkunde.* Beiträge zum Urkundenwesen im Bistum Paderborn (862—1178). (1. Band der „Paderborner Studien"). Paderborn 1939, Ferd. Schöningh. Kart. RM 9.—.

Hull, P. Ernst, S. J. *Die katholische Kirche und ihre Lehre.* Nach dem Original bearbeitet von Alois Gehlen, S. J. Kl. 8° (48). Dülmen i. W., Laumann. Kart. RM —.30.

Knechtle, Oderisia. *Mit dem Kind durchs Kirchenjahr.* Werkbüchlein zur Erziehung der Kinder für das Leben und Beten mit der Kirche. Mit Zeichnungen von Alfred Riedel. Gr. 8° (VII u. 175). Freiburg i. Br. 1939, Herder. Halbleinwand RM 3.20.

Kohl, Alfons. *Lasset uns preisen den Herrn!* Gebete aller Jahrhunderte zum Gott aller Zeiten, für Christen unserer Tage gesammelt. Kl. 8° (87). Mit 5 Abbildungen. Mainz, Matthias-Grünewald-Verlag. Kart. RM 1.50, geb. RM 2.60.

Kohlen, P. Wilhelm. *Das immerwährende Opfer.* Eine Sinndeutung der heiligen Messe. Kl. 8° (92 und 2 Bildtafeln). München, Kösel-Pustet. Leinen RM 2.80.

Kremer, Dr Gerhard. *Die Kirche der fortlebende Christus.* 8° (111). Hildesheim, Franz Borgmeyer. Kart. RM 1.60.

Lortz, Joseph. *Die Reformation in Deutschland.* 1. Bd.: Voraussetzungen, Aufbruch, Erste Entscheidung. Lex. (XIII u. 436 mit 5 Bildtafeln). 2. Bd.: Ausbau der Fronten, Unionsversuche, Ergebnis. Lex. (332 mit 6 Bildtafeln). Freiburg i. Br. 1940, Herder. Beide Bände in Ganzleinen RM 25.—.

Menge, P. Gisbert, O. F. M. *Im Ringen um Gott.* Drei Grundlehren des inneren Aufstiegs. 8° (269). Hildesheim, Franz Borgmeyer. Kart. RM 3.—, in Ganzleinen RM 4.50.

Menge, P. Gisbert, O. F. M. *Innerlichkeit und Tat.* Vorträge über die heilige Elisabeth von Thüringen. 8° (148). Hildesheim, Franz Borgmeyer. Kart. RM 2.—, in Ganzleinen RM 3.50.

Ott, Peter. *Die Umgestaltung in Christus.* Über christliche Grundhaltung. Gr. 8° (388). Einsiedeln/Köln 1940, Benziger. Kart. Fr 11.20, RM 7.85, Fl 5.—, Lux Fr 62.—; Ganzleinen Fr 12.80, RM 9.—, Fl 5.80, Lux Fr 70.—.

Reinartz, P. Hubert, O. S. C. *Liturgie in der Krankenstube.* Kl. 8° (188). Mit einem Titelbild. Hildesheim, Franz Borgmeyer. Kart. RM 2.—, in Ganzleinen RM 2.80.

Richstaetter, P. Carl, S. J. *Thomas von Kempen.* Ein deutscher Mystiker. Leben und ausgewählte Schriften. Übersetzung der Schriften von Hubert Kroppenberg, S. J. 8° (344). Hildesheim 1939, Franz Borgmeyer. Kart. RM 3.80, geb. RM 5.30.

Rocholl, Norbert. *Vom Laien-Priestertum.* 8° (183). Paderborn, Bonifatius-Druckerei. Kart. RM 2.85, Leinwand RM 3.60.

Scheeben, Matthias Joseph. *Briefe nach Rom.* Herausgegeben und mit einer Einführung versehen von Heribert Schauf und Alfred Eröß. 8° (143). Freiburg i. Br. 1939, Herder. Geb. RM 3.80.

Schiffer, Joseph. *Begegnungen mit Gott.* (7. Bändchen der „Kleinschriften für Frauen", herausgegeben von Dr Gertrud Ehrle.) Kl. 8° (24). Freiburg i. Br. 1939, Herder.

Schneider, Oda. *Gott und Mensch im Gebet.* 12° (112). Regensburg, Friedr. Pustet. Kart. RM 1.70, geb. RM 2.50.

Schnell, Dr Hugo. Kleine deutsche Kirchenführer: *Pfarrkirche Maria Steinbach an der Iller.* Kreuz- und Marien-Wallfahrtskirche. Mit 10 Photos und 1 Grundriß. Kl. 8° (10). *Die Pfarrkirche Neustift bei*

Freising. Kl. 8° (10). *Die Vinzenz-Pfarrkirche in Breslau.* Ehem. Franziskaner- und Prämonstratenserkirche. Kl. 8° (14). München 42, Dreifaltigkeitsverlag.

Schulz, Alfons. *Die Psalmen und die Cantica des Römischen Breviers.* Verdeutscht. 8° (272). Regensburg, Friedr. Pustet. Kart. RM 3.60, geb. RM 4.60.

Sommer, Josef. *Und die Kirche...?* Betrachtungen in die Zeit. 8° (87). Hildesheim, Franz Borgmeyer.

Stein, Dr Bernhard. *Der Begriff Kebod Jahweh und seine Bedeutung für die alttestamentarische Gotteserkenntnis.* Gr. 8° (388). Emsdetten i. W. 1939, Heinr. u. J. Lechte. Kart. RM 12.—.

Strauch, Philipp. *Die Offenbarungen der Margaretha Ebner und der Adelheid Langmann.* Ins Neuhochdeutsche übertragen von Josef Prestel. („Mystiker des Abendlandes", herausgegeben von E. Benz und R. F. Merkel.) 8° (183). Weimar 1939, Hermann Böhlaus Nachfolger. Kart. RM 6.50, geb. RM 8.—.

Thoma, Franz. *Weg, Wahrheit, Leben.* Die Religion des Christentums in der Schau der Bibel, Liturgie und Kunst. II. Teil: Unser Weg. 8° (190 mit 3 Bildtafeln). München, Kösel-Pustet. Kart. RM 2.80.

Ut omnes unum sint. Ein Werkbuch ostkirchlicher Arbeit. Herausgegeben von der Abtei St. Joseph zu Gerleve (Westf.). 8° (160). Münster (Westf.) 1939, Regensbergsche Verlagsbuchhandlung. Kart. RM 2.40.

Volk, Dr Hermann. *Emil Brunners Lehre von der ursprünglichen Gottebenbildlichkeit des Menschen.* 8° (XII u. 229). Emsdetten 1939, Heinr. und J. Lechte. Kart. RM 4.80.

Zeugen des Wortes. Herausgegeben von *Karlheinz Schmidthüs.* Bändchen 17: *Die Zwölfapostellehre.* Eine urchristliche Gemeindeordnung. Aus dem Griechischen übersetzt, eingeleitet und erklärt von Ludwig A. Winterswyl. Kl. 8° (75). Bändchen 18: *Das Leben Meister Gerhards.* Von Thomas v. Kempen. Übersetzt und eingeleitet von Dr Herbert Rüssel. Kl. 8° (71). Bändchen 19: *Über die Reunion der Kirchen.* Eine Auswahl und Übersetzung. Von Gottfried Wilhelm Leibniz. Eingeleitet von Ludwig A. Winterswyl. Kl. 8° (90). Bändchen 20: *Kirchenväter an Laien.* Briefe der Seelenführung. Übertragen von L. v. Welsersheimb. Mit einem Vorwort von Karl Rahner. Kl. 8° (87). Sämtliche Freiburg i. Br., Herder. Je RM 1.20.

B) Zeitschriften.

An dieser Stelle werden jährlich einmal jene Zeitschriften angezeigt, welche von den Herausgebern oder Verlegern regelmäßig das ganze Jahr hindurch an die Schriftleitung eingesandt werden.

Analecta Bollandiana. Revue trimestrielle. Bruxelles, Société des Bollandistes, 24, boulevard Saint-Michel.

Analecta Ord. Carmelitarum Discalc. Corso d'Italia 38, Roma (34).

Angelicum. Periodicum trimestre facultatum theol., jur. can., phil. apud pontificium Institutum internat. „Angelicum". Roma (2), Salita del Grillo, 1.

Antonianum. Periodicum philosophico-theologicum trimestre. Editum cura Professorum Athenaei Antoniani de Urbe. Roma (24), Via Merulana 124.

Apollinaris. Commentarius juris canonici. Roma, Piazza S. Giovanni in Laterano 4.

Apostolicum. Periodicum Pastorale et Asceticum pro Missionariis. Catholic Mission Press, P. O. Box 42, Tsinanfu, Shantung, China.

Archivio di „Diritto Ecclesiastico". Prof. Pio Fedele. Roma, Via dell' Anima 39.

Biblica. Commentarii editi cura Pontificii Instituti Biblici. Publicazione trimestrale. Roma 2/4, Piazza Pilotta 35.

Biblische Zeitschrift. Jährlich 4 Hefte. Verlag Schöningh, Paderborn.

Bijdragen van de Phil. en Theol. Faculteiten der Nederlandsche Jezuieten. Tongerschestraat 53, Maastricht.

Bogoslovni Vestnik. Izdaja Bogoslovna Akademija. Ljubljana.

Bogoslovska Smotra. Organ Hrvatske Bogoslovske Akademije. Zagreb, Kaptol 29.

Bulletin de Théologie ancienne et médiévale. Abbaye du Mont César, Louvain (Belgique).

Caritas. Zeitschrift für Caritasarbeit und Caritaswissenschaft. Herausgegeben vom Deutschen Caritasverband. Caritasverlag G. m. b. H., Freiburg i. Br.

Chrysologus. Künder der Frohbotschaft Christi. Verlag F. Schöningh, Paderborn.

Collationes Brugenses. Opus periodicum opera RR. DD. Prof. Maj. Sem. Brugensis editum. Groot Seminarie, Brugge.

Collationes Namurcenses. Opus periodicum, sexies per annum prodiens. Namur, Grand Séminaire, 11, rue du Séminaire.

Collectanea Franciscana. Periodicum trimestre. Collegio S. Lorenzo da Brindisi dei minori Cappuccini. Assisi — Via S. Francesco, 23.

Commentarium pro Religiosis et Missionariis. Publicatio bimestris opera et studio MM. filiorum I. Cordis BVM. Roma XV, Via Giulia 131.

De gewijde Rede. Practisch Maandschrift voor gewijde Welsprekendheid. Minderbrooders Klooster, Wilhelminaweg 13, Woerden.

Die Seelsorge. Zweimonatsschrift der Freien Vereinigung für Seelsorgehilfe, Freiburg i. Br. Verlag Franz Borgmeyer, Hildesheim.

Divus Thomas. Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie. Albertinum, Freiburg i. Schw. Viermal jährlich.

Duhovni Život. Asketsko-mistička revija. Samostan Dominikanaca. Zagreb, Kažotićev trg 4.

Ephemerides Liturgicae. Analecta Historico-Ascetica. Roma, Via Ventiquattro Maggio 10.

Ephemerides Theologicae Lovanienses. Publication Trimestrielle. Editae cura Profess. Univ. cath. Lovaniensis. Louvain, Rue des Récollets 19.

Eucharistisch Tijdschrift. Verschijnt om de twee Maanden, onder de Redactie van de Norbertijnen der Abdij Tongerloo (Antwerpen).

Franziskanische Studien. Vierteljahrsschrift. Paderborn i. W., Westernstraße 19. Verlag Franziskus-Druckerei, Werl in Westfalen.

„Gregorianum." Commentarii de re theologica et philosophica. Romae, in Pontificia Universitate Gregoriana, Piazza della Pilotta 4.

Haec loquere et exhortare. Monatsschrift für homiletische Wissenschaft und Praxis. Verlag Franz Wegner, Würzburg, Juliuspromenade 64.

Il Monitore ecclesiastico. Pubblicazione mensile ad uso del Clero. Roma, Via Ventiquattro Maggio 10.

Katechetische Blätter. Zeitschrift für kath. Religionspädagogik. Organ des deutschen Katechetenvereins. Erscheint monatlich. München, Verlag Kösel-Pustet.

Kirche und Kanzel. Monatschrift für Predigt, Bibellesung und das gesamte religiöse Vortragswesen. Verlag Ferd. Schöningh, Paderborn.

Kirchliche Textilkunst. Vierteljahrsschrift zur Förderung der kirchlichen Textilkunst. Christophorus-Verlag-Herder K. G., Freiburg i. Br.

L'artisan liturgique. Revue trimestrielle d'art religieux appliqué. Apostolat Liturgique de l'Abbaye de S. André, par St. André-lez-Bruges (Belgique).

La scuola cattolica. Pubblicazione bimestrale. Direzione e Amm.: Seminario arciv. — Venegono inf. (Varese).

Missionswissenschaft und Religionswissenschaft. Viermonatsschrift des Institutes für missionswissenschaftliche Forschungen. Münster i. W., Aschendorff.

Museum, časopis slovanských bohoslovců. Brno, Antonínská 1.

Nouvelle Revue Théologique. Publiée tous les mois sous la Direction de quelques Professeurs de Théologie de la Compagnie de Jésus a Louvain.

Nova Revija. Vjeri i nauci. Nouvelle Revue de vie religieuse et intellectuelle. Makarska, Couvent des Franciscains Dalmatie, Yougoslavie.

Oberrheinisches Pastoralblatt. Verlag Badenia, Karlsruhe.

Orientalia Christiana Periodica. Edita cura et opere Pontificii Instituti Orientalium Studiorum Roma (128), Piazza S. Maria Maggiore 7.

Ostdeutsches Pastoralblatt. Verlag von G. P. Aderholz, Breslau 1.

Pannonhalmi Szemle. A Pannonhalmi Szent Benedek-Rend, Kiadja, Pannonhalma, Györ vármegye.

Paulus. Mitteilungen für Missionare und Exerzitienmeister in zwangloser Folge als Manuskript gedruckt. Kommissionsverlag: Ferd. Schöningh, Paderborn.

Perfice Munus! Rassegna quindicinale di vita pratica per il clero. Torino, Via S. Dalmazzo, 24.

Periodica de re morali, canonica, liturgica. Pont. Università Gregoriana, Roma, Piazza Pilotta 4.

Rassegna di Morale e Diritto. Direzione e Ammistrazione Roma, Via Machiavelli 50.

Recherches de Théologie ancienne et médiévale. Revue trimestrielle. Abbaye du Mont César, Louvain (Belgique).

Revue Ecclésiastique de Liége. Paraît tous les 2 mois. Liége, H. Dessain. Belgique.

Revue liturgique & monastique. Paraît aux temps liturgiques Avent, Noël, Septuagésime-Carême, Pâques, Pentecôte, Assomption, Toussaint. Librairie de Maredsous par Maredret (Belgique).

Sacerdos. Tweemaandelijksch Tijdschrift voor Predikatie en Zielzorg. S. Franciscusdrukkerij, Carmelietenstraat, 4, Mechelen.

Sanctificatio nostra. Religiöse Monatsschrift für den katholischen Klerus. Verlag Butzon u. Bercker, Kevelaer (Rhld.).

Schweizerische Kirchenzeitung. Verlag Räber u. Co., Luzern.

Sonntagsgruß ans Krankenbett. Verlag: Kamillianerkloster Freiburg i. Br. Ein Blatt von zwei Druckseiten jede Woche.

Sophia. Rivista internazionale di Filosofia e Storia della Filosofia. Napoli, Casa editrice Rondinella Alfredo. Si pubblica ogni tre mesi.

Stimmen der Zeit. Monatsschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Christophorus-Verlag — Herder KG., Freiburg i. Br.

Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige. Herausgegeben von der bayerischen Benediktineraakademie in München, St. Bonifaz (Selbstverlag).

The Philosophical Review, Cornell University, Ithaca, N. Y.

Theologia. Hittudományi Folyóirat. Kiadja a. Kir. Magy. Pázmány Péter Tudományegyetem Hittudományi Kara. Budapest IV.

Theologie und Glaube. Zeitschrift für den kath. Klerus. Herausgegeben von den Professoren der Erzbischöfl. philos.-theolog. Akademie Paderborn. Verlag Bonifacius-Druckerei in Paderborn. 6 Hefte.

Theologische Quartalschrift. Herausgegeben von Professoren der kath. Theologie an der Universität Tübingen. Bader'sche Verlagsbuchhandlung, Rottenburg a. N.

Věstnik. Jednot duchovenstva Brněnské a Olomoucké. Brno, Starobrněnská 19—21.

Wissenschaft und Weisheit. Vierteljahrsschrift für systematische franziskanische Philosophie und Theologie in der Gegenwart. Verlag Herder, Freiburg i. Br.

Zeitschrift für Aszese und Mystik. Vierteljahrsschrift. München 2M, Neuhauserstraße 47. Verlag Franz Wegner, Würzburg, Juliuspromenade 64.

Zeitschrift für katholische Theologie. Erscheint viermal im Jahre. Verlag Felizian Rauch, Innsbruck-Leipzig.

Život. Zagreb, I/147, Palmotičeva 33.

C) Besprechungen.

Das erste biblische Marienwort. Eine exegetische Studie zu Luk 1, 34. Von *Donatus Haugg.* (76.) Stuttgart 1938, Verlag Kath. Bibelwerk. RM. 1.50.

Der unermüdliche Verfasser, der sich sowohl durch seine aszetischen als auch durch seine streng wissenschaftlichen Werke schon einen bekannten Namen gemacht hat, legt uns hier eine gediegene Studie über den schwierigen Vers vor: Quomodo fiet istud, quoniam virum non cognosco? Besagen diese Worte einen Zweifel an der Engelsbotschaft (so Chrysostomus, Proklus u. a.) oder sind sie überhaupt unecht (so Harnack, denn sonst müßte dem „Zweifel" Mariens auch eine Strafe gefolgt sein, so wie bei Zacharias) oder sind sie eine direkte Verneinung dessen, was der Engel ihr in Aussicht gestellt hat (Gregor von Nyssa und griechische Mönchskreise, nach deren Ansicht Maria lieber Jungfrau bleiben als Mutter des Erlösers werden will)? Nach Ablehnung der genannten Lösungsversuche befaßt sich H. eingehend mit der Gelübdetheorie, die Augustin zum ersten Male aufstellte und die, wenn auch modifiziert, vielfach heute noch angenommen wird. Der Verfasser kommt nach genauer Prüfung aller Gründe für und wider zu dem Ergebnis, daß die Annahme eines Gelübdes „nicht nur keine exegetische Stütze hat, sondern so viele Bedenken gegen sich aufweist . . .", daß sie eben nicht in Frage kommt (S. 55).

Zum Schluß bringt H. seine eigene, neue Lösung: Da eine Empfängnis sine viro „für das AT eine unmögliche Vorstellung" war (S. 64), faßte Maria das ecce concipies ganz natürlich auf (d. h., daß eben Josef der Vater dieses filius Altissimi sein werde), aber sie ist ja jetzt noch nicht verheiratet und als Verlobte kann sie „nach guter israelitischer Sitte" (S. 65) mit Josef noch keinen ehelichen Verkehr pflegen. Daher muß sie antworten: virum non cognosco.

So vortrefflich der kritische Teil der Arbeit ist, des Verfassers neue Lösung wird wohl auch nicht jeden befriedigen. Ich möchte hier nur eines zu bedenken geben: das ecce concipies kann eine ganz „gewöhnliche" Verlobte, deren Hochzeit nur mehr eine Frage von Monaten ist, doch schwerlich mit einem dürren, einfachen virum non cognosco beantworten, zumal doch der Engel ohnehin von der Zukunft spricht. Und daß sich dieses Futurum concipies „auf die allernächste Zeit" (S. 64), d. h. noch die Zeit *vor* der Trauung bezieht, steht schließ-

lich auch nirgends im Text. Aus der Antwort der Jungfrau geht das jedenfalls nicht eindeutig hervor. Der Verfasser selbst hat uns ja gezeigt, wie verschieden man diesen Vers erklärte. Die Knappheit des biblischen Berichtes wird sich m. E. bei jeder Erklärung nachteilig bemerkbar machen. Der billige Preis wird dem interessanten Heft viele Leser im Klerus sichern.

Wien. *Joh. Kosnetter.*

Gregors des Großen Lehre von den Engeln. Von *Dr Leopold Kurz.* 8° (132). Rottenburg a. N. 1938, Badersche Verlagsbuchhandlung. Brosch. RM 4.50.

Harnack hat Gregor den Großen als den „doctor angelorum" bezeichnet. Dies allein rechtfertigt schon eine eigene Studie über seine Engellehre. In sieben Abschnitten legt sie uns der Verfasser dar: Urstand und Natur der Engel; Prüfung der Engel; die Gottschau der Engel; Christus und die Engel; Chöre der Engel; Engel und Mensch; Mensch und Engel (hier würde man der Klarheit halber eine andere Überschrift wünschen). Ein besonderer Vorzug der sorgfältig und erschöpfend gearbeiteten Studie scheint mir darin zu liegen, daß sie etwas von der inneren Wärme wiedergibt, die den heiligen Kirchenlehrer in seiner Liebe zu den Engeln beseelte. In den letzten Abschnitten kommt dies sehr zum Ausdruck, wo in feiner Weise eine enge Beziehung des kontemplativen Menschen zu den Engeln hergestellt wird. Hier lebt echte Mystik, doppelt reizvoll für den, der von der Scholastik her kommt und Seite für Seite die Engellehre des heiligen Thomas mit der Gregors vergleicht. Wenn Thomas seiner sich gestellten Aufgabe gemäß bemüht, die biblischen Engelberichte mit der Seins- und Erkenntnislehre des Aristoteles zu vereinbaren, deswegen die ganze Engellehre auf den Begriff des reinen Geistes aufbaut und damit einen etwas rationalistischen Eindruck hervorzurufen geeignet ist, so geht Gregor durchwegs von der Offenbarung und ihren Tatsachen aus, eine Methode, die heute wieder stärkeren Beifall findet, wiewohl man anderseits gar manche seiner exegetischen Deutungen ablehnen wird wegen ihrer Allegorie. Wenn man heute die Forderung nach einer kerygmatischen Theologie erhebt, so zeigt die vorliegende Arbeit, wie gerade Gregor ein Kerygmatiker ersten Ranges ist, besonders dort, wo er von den neun Chören der Engel sub ratione boni salutaris handelt, weswegen die Studie auch für den Seelsorger anregend ist.

Eichstätt. *Dr Rudolf Graber.*

Die Exemtion nach geltendem kirchlichen Recht mit einem Überblick über die geschichtliche Entwicklung. Von *Dr theol. P. Audomar Scheuermann O. F. M.* (77. Heft der „Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Staatswissenschaft" der Görresgesellschaft.) Gr. 8° (248). Paderborn 1938, F. Schöningh. Brosch. RM 14.—.

Eine fleißige und tief eingehende Untersuchung über das gesamte Gebiet der Ausnahmegesetzgebung, die unter dem Namen Exemtion zusammengefaßt wird. Der Verfasser legt zuerst den Werdegang und die Verhältnisse, die zu dieser Erscheinung im Kirchenrechte geführt haben, geschichtlich dar und behandelt dann das gegenwärtig geltende Recht der passiven und aktiven Exemtion. In der ersteren kommt naturgemäß am ausführlichsten die Exemtion der Ordensverbände zur Darstellung. So benennt der Verfasser allgemein alle klösterlichen Vereinigungen, ob sie feierliche oder einfache Gelübde ablegen, also das,

was can. 488 religio nennt. Das deutsche Wort „Orden" reserviert er für Verbände mit feierlichen Gelübden (Ordo), während er das Wort „Congregatio" mit Genossenschaft übersetzt. Es wäre zu wünschen, daß der Klarheit wegen diese oder ähnliche Bezeichnungen sich in der deutschen Sprache einbürgern und man aufhören möchte, das Wort Orden auch auf Kongregationen anzuwenden. Recht klar und eingehend legt der Verfasser dar, wen und inwiefern die Exemtion von der ordentlichen kirchlichen (bischöflichen) Gewalt loslöst, dann aber auch, wie die Gebietshoheit des Ordinarius loci die Ordensexemtion einschränkt. In der aktiven Exemtion behandelt er die gefreiten Abteien und Prälaturen (Abbatiae et praelaturae nullius dioecesis) und besonders die Militärseelsorge, bei dieser besonders eingehend die deutschen Verhältnisse. Gewisse Personalexemtionen, die in manchen Dingen Kleriker wie Protonotare, die Richter der Rota und Signatura direkt der päpstlichen Jurisdiktion unterstellen, gehören wohl in das Kapitel von der passiven Exemtion. — Es ist recht dankenswert, daß der Gegenstand, über den manche Unklarheiten herrschen mögen, einmal eine eingehende und klar zusammenfassende Darstellung gefunden hat. In sehr zahlreichen Fußnoten sind nicht nur Zitationen gewissenhaft angeführt, sondern viele enthalten Ergänzungen des Textes, und es wäre nicht selten zu wünschen, daß sie lieber in diesen eingereiht worden wären. Das beständige Suchen in den Fußnoten erschwert das Lesen des Textes. — Auf Seite 122 schreibt der Verfasser: „Die höheren Ordensoberen haben als Ordinarien, die übrigen Oberen nach Maßgabe der Konstitutionen die ordentliche Jurisdiktion für Beicht und Predigt innerhalb ihres Amtsbereiches" (can. 301, § 1), nämlich für und über ihre Untergebenen. In der Anmerkung 13 auf dieser Seite behauptet er aber, diese Jurisdiktion ihren Untergebenen delegieren könnten nur die höheren Oberen (als Ordinarien), nicht auch die einzelnen Hausoberen, „ähnlich wie nur der Ortsbischof, nicht auch der Pfarrer seine ordentliche Jurisdiktion übertragen kann". Can. 875, § 1, besagt aber: „In religione clericali exempta ad recipiendas confessiones professorum ... iurisdictionem delegatam confert quoque proprius eorundem Superior, ad normam constitutionum", ohne diese Einschränkung zu machen. So faßt es auch Österle in der Linzer Quartalschrift 77 (1924), S. 344 f. auf. Wenn es im Orden des Verfassers anders ist, so ist das eine Reservation der höheren Oberen „ad normam constitutionum". — S. 181 und des öfteren ist die Rede von der Consecratio coemeterii. Das Pontificale Romanum kennt da, auch wenn der Bischof sie feierlich vollzieht, nur eine Benedictio. Das Rituale hat für den delegierten Priester nur eine einfachere Formel. — Es ist wohl sicher nur ein Versehen, daß dem Buche weder die Druckerlaubnis der Ordensoberen, noch die Approbation des Ordinarius loci nach can. 1385 und 1394, § 1, beigefügt ist.

Wien. *P. Dr Franz Přikryl C. Ss. R.*

Der Weinstock. Buch der jungen christlichen Familie. Von *Helene Helming.* (VIII u. 264.) Freiburg i. Br. 1938, Herder. Geb. in Leinen RM. 4.80.

Das Buch ist eine Sammelgabe mehrerer Autoren an die junge katholische Familie von heute. Es enthält eine ganze Familienlehre über Ehe und Erziehung, Kinderpsychologie und Pädagogik, über katholische Familiengestaltung und religiöses Familienleben. Auch die hygienische Seite ist nicht übersehen. Alles ist durchglüht von den Wahrheiten unseres heiligen Glaubens. Das große Mysterium, das Ehe und Familie in Christus und seiner Kirche darstellen, leuchtet vielerorts verklärend durch. Art der Darstellung, Sprache und Stil ist meist schön

und erhaben. Gebildete katholische Menschen werden das Buch mit Freude und Nutzen lesen. Die Geschlossenheit der Darstellung, die bei Sammelwerken häufig vermißt wird, ist im vorliegenden Buche ziemlich, wenn auch nicht vollständig geglückt. Das Buch ist sehr wirklichkeitsnahe gehalten, sehr häufig wird an konkrete, bezeichnende Erlebnisse und Ereignisse angeknüpft. Das erhöht den praktischen Wert des Buches. Einzelne Kapitel dürfen als Prachtstücke angesprochen werden, z. B. die Familie als „Kirche im kleinen", von der Fruchtbarkeit und dem Gottvertrauen, der Brief eines Priesters an die Eltern eines Kommunionkindes u. a. m. Das Buch eignet sich vorzüglich als Gabe auf den Hochzeitstisch eines katholischen Brautpaares.

Wien-Mödling. *P. Peter Schmitz S. V. D.*

Der Vater ein Sämann Gottes. Von *Alois Stiefvater*. Kl. 8° (52). Saarbrücken, Saarbrücker Druckerei u. Verlag. Kart. RM. —.50.

Dieses Vaterbüchlein ist ein ganz köstliches Ehebüchlein für die reife männliche Jugend und die jungen Ehemänner. Der ständige Vergleich von Vatersein und Vaterwirken mit der schaffenden und betreuenden Arbeit des Landmannes macht das Büchlein für die weitesten Kreise leicht verständlich. Der Stil ist klar, durchsichtig, einfach, aber immer edel und schön. Für eine spätere Auflage wäre zu empfehlen, das Vatertum des katholischen Mannes noch tiefer einzubauen in das Christusmysterium; denn der Mann und Vater stellt Christus in Ehe und Familie nicht nur dar, sondern ist Christus in einer mystischen Wirklichkeit. Dem Büchlein ist weiteste Verbreitung zu wünschen.

Wien-Mödling. *P. Peter Schmitz S. V. D.*

Liturgicae institutiones. Tractatus III: De Missalis Romani liturgia. Sectio prior: De rebus cultus materialibus. Auctore *C. Callewaert J. C. D.* 8° (100). Brugis (Belgii) 1937, Apud Carolum Beyaert. Frs. 22.—.

Auf 94 Seiten bringt der Verfasser die geltenden Vorschriften über das Gotteshaus, den Altar und dessen Ausstattung, die eucharistischen Gefäße sowie die liturgischen Paramente. Ein Schlußkapitel behandelt deren Konsekration, bezw. Benediktion. Die Darstellung vermittelt in ihrer prägnanten Form eine treffliche Orientierung über die genannten Themen.

Linz a. d. D. *Rudolf Fattinger.*

Altar, heilige Geräte und Paramente. Praktische Winke von *P. Alfred Fraebel S. V. D.* (80). Wien-Mödling, Missionsdruckerei St. Gabriel. RM 1.20.

Ein erfahrener Professor für christliche Kunst stellt hier die wichtigsten Bestimmungen über den Altar und seine Ausstattung, über die heiligen Gefäße und Paramente sowie die hauptsächlichsten Einrichtungsgegenstände des Gotteshauses zusammen. Zahlreiche wertvolle Winke für die richtigen Maße werden vom praktischen und künstlerischen Standpunkt aus gegeben.

Dankbar werden Paramentennäherinnen und -stickerinnen für die beigeschlossenen Zeichnungen sein, die die richtigen Schnitte und Maße der sakralen Kleidung angeben. Auch die Richtlinien für entsprechende Ministrantengewänder sind heute aktuell.

Wieviel kostbares Material und mühevolles Arbeiten wird aufgewendet, und doch bereiten die fertigen Stücke oft nicht die volle Freude,

weil man aus Unwissenheit die kirchlichen Bestimmungen außer acht gelassen hat und die Arbeit vielleicht auch vom praktischen und künstlerischen Standpunkte aus nicht recht befriedigt.

Wilhering b. Linz a. d. D. *Josef Huber.*

Tod und Vollendung. Von *Hans Eduard Hengstenberg.* 8° (216). Regensburg 1938, F. Pustet. Kart. RM. 4.20, geb. RM. 5.20.

Rasch ist auf „Einsamkeit und Tod" der Abschluß durch das vorliegende Buch erfolgt. Beide bilden mit dem ersten Buch „Christliche Askese" ein innerlich geschlossenes Ganzes, das stufenartig aufsteigt, von der Abtötung durch den Tod zur Verklärung emporführt. Hengstenbergs Bücher tragen alle eine stark persönliche Note. Sie sind beileibe keine Unterhaltungslektüre, so spannend auch ihr Gegenstand und seine Behandlung ist. Aber anspannend sind sie, sie stellen starke Zumutungen an den Leser. Sie bewegen sich in hohen Regionen der Metaphysik und setzen philosophisches Verständnis voraus. Der Verfasser schaltet bisweilen selbstmächtig mit der Terminologie, die nicht jedem auf den Leib geschnitten ist.

Auch hier zeigt sich die tiefschürfende, scharfdenkende Art des Verfassers. Es sind sublime Dinge, die behandelt sind: Die Probleme Körper, Leib und das Verhältnis zur Materie, Durchdringung der Materie, Verklärung des Leibes usw. Hier kann nur scharfes Denken durchdringen. Dabei sind auch neueste Erkenntnisse der modernen Physik in die Beweisführung eingebaut. Ungeahnte Einblicke in dieses für materialistisches Denken ganz unzugängliche Gebiet werden erschlossen. Überraschend und doch überzeugend ist z. B. die in den evangelischen Berichten bezeugte Tatsache zum Verständnis gebracht, daß der verklärte Leib des Auferstandenen Speise genießen konnte, während anderseits kein Bedürfnis nach Nahrungsaufnahme vorhanden ist.

Der Titel des Buches darf nicht mißdeutet werden. Nicht ein aszetisches, unmittelbar Erbauungszwecken dienendes Buch, sondern eine rein philosophisch durchgeführte Abhandlung wird geboten, wenn auch gelegentliche Ausblicke ins Theologische nicht fehlen.

Hengstenbergs Schriften sind von der Art, wie sie nicht als alltägliche Ware auf dem Büchermarkt zu finden sind. Aber ich möchte mir die Frage erlauben, ob sich Probleme wie die hier behandelten nicht auch in etwas flüssigerer, leichter verständlicher Form behandeln ließen. Der Leserkreis würde dadurch sicher vergrößert. Der Verfasser versucht freilich, durch gut gewählte Beispiele die schwierige Lektüre in etwas zu erleichtern.

München. *F. Walter.*

Tage mit Gott! Ein Exerzitienbüchlein. Im Auftrage der Arbeitsgemeinschaft deutscher Diözesan-Exerzitien-Sekretariate herausgegeben von *P. Genesius Meyer O. F. M.* (420.) Werl (Westf.) 1938, Franziskusdruckerei. Geb. RM 1.50.

Der Versuch, dem Exerzitiengedanken durch Herausgabe eines praktischen Handbüchleins für die Tage der Einkehr zu dienen, ist als voll gelungen zu bezeichnen. Trotz der 420 Seiten in handlicher Form gehalten, bringt das Büchlein eine so reiche Fülle von Behelfen für anregende und nutzbringende Gestaltung von Exerzitien und Einkehrtagen, daß es von Exerzitienleitern wie Exerzitanten als guter Freund für die Tage seelischer Einkehr sicher freudig begrüßt wird. Für die Feier des heiligen Opfers ist die in Exerzitien ziemlich allgemein gebrauchte „Gemeinschaftsmesse" vorgesehen, ferner eine Bet-

singmesse und eine weitere zur Feier der gemeinschaftlichen Schlußkommunion. — Die Feier des heiligen Opfers hätte man hier leicht in Verbindung bringen können mit dem Gebetstag der Kirche. Gebete aus Terz, Sext, Non und Vesper brächten feste Eingliederung in die „kirchlichen Tagzeiten" und damit in das große Beten der Kirche. — Aber auch wenn man dies als kleinen Mangel empfindet, wird man dem Verfasser dieses so brauchbaren Büchleins uneingeschränkt dankbar bleiben. Daß neben den allgemein gebräuchlichen Andachten noch eine Reihe besonderer enthalten sind (Bußandacht, Sühneandacht, Christkönigsfeier, Marienfeier etc.), ferner 24 Betrachtungen, die die Exerzitiengedanken kurz zusammenfassen, und als Anhang 45 Lieder, macht das Buch auch außerhalb der Exerzitien verwendbar.

Kremsmünster. *P. Norbert Schachinger O. S. B.*

Priester und Stimme. Von *Paul Neumann.* (88.) Einsiedeln-Köln 1939, Benziger. Kart. RM 2.40, geb. RM 3.—.

Ein Büchlein, das auf wenigen Seiten viel Wissenswertes über Stimmgut, Stimmpflege und -ausbildung, über Atmen und Aussprache enthält. So notwendig diese Kenntnisse dem Priester sind, eine Stimmschulung in praktischen Kursen können sie nicht ersetzen. Wer jahrelang seinen Stimmapparat falsch eingestellt und gebraucht hat, darf von theoretischen Belehrungen nicht wunder weiß was erwarten. Hat man auch früher auf diese Dinge weniger Gewicht gelegt — nicht nur bei der Erziehung des Klerus —, so bietet doch heute jede Homiletik, die modern und brauchbar sein will, das Grundlegende und Notwendigste über Sprechtechnik und Stimmbildung. Von Ausschlag ist immer die praktische Schulung. Dazu leisten gute Dienste die Sprechkurse auf Schallplatten (z. B. vom Audio-Vox-Sprachinstitut, Berlin). Der Verfasser spricht auch über Gesangserziehung, die ja die beste Hilfe der Sprecherziehung ist. Zum Verständnis der Notenbeispiele ist einige musikalische Vorbildung nötig. Das Büchlein sei allen Mitbrüdern bestens empfohlen.

Linz a. d. D. *Dr Josef Häupl.*

Evangelium hier und heute. Von *Dr Matthias Laros.* III. Band: Der religiöse Sinn. 1. Teil. 8° (256). Regensburg 1938, Friedrich Pustet. Kart. RM 3.70, geb. RM 4.70.

Dr Matthias Laros hatte bereits vor einiger Zeit seinen zahlreichen Veröffentlichungen eine neue folgen lassen: Evangelium hier und heute, Gedanken zu den Sonntagsperikopen des Kirchenjahres, sogenannte Sonntagslesungen. Die beiden ersten Bände (1936/37 Pustet-Regensburg) fanden allgemeinste Zustimmung. Es ging dort meist um Mißverständnisse und Schwierigkeiten unserer Zeit, die aus dem Evangelium Christi immer wieder Klärung und Lösung fanden.

Jetzt liegt der 1. Band einer zweiten Reihe vor (vom 1. Adventsonntag bis zum 6. Sonntag nach Ostern). Der Titel dieser zweiten Reihe lautet: Der religiöse Sinn. Ein wertvolles Werk hat hier eine wertvolle Fortsetzung gefunden. Der Verfasser zeigt hier positiv, wie sich einzig aus Christi Wort und Werk die „Christliche Existenz" herleitet. Die „Christliche Existenz" wird immer wieder auf das Evangelium zurückgeführt, daran gemessen, daraus geformt, darnach gerichtet. Das praktische Leben wird bald von dieser, bald von jener Seite im Lichte der Frohbotschaft gesehen und gedeutet. Beim Lesen und Betrachten dieses Buches kommt einem wieder neu zu Bewußtsein, wie unerschöpflich reich und tief das Gotteswort ist. Der Verfasser versteht

zu gut unsere Zeit, als daß er an den heutigen Fragestellungen vorüberreden könnte. Der Verfasser spricht zu gut die Sprache der Zeit, als daß er den Menschen unserer Tage nicht fesseln könnte. Einzelne ganz formvollendete, meisterliche Aufsätze finden sich in diesem Bande. Viele Formulierungen sind neu, treffend, packend. Der Prediger, der sich in diese Gedanken hineinliest, sie in sich verarbeitet und dann auf der Kanzel bringt, entgeht der Gefahr, längst Gehörtes und Überhörtes in abgenützten Worten wieder und wieder vorzubringen. Ein 4. Band möge bald diese zweite Reihe ergänzen! Eine dritte Reihe, die der Verfasser als „Praktischer Anruf" ankündigt, soll später das ganze Werk vollenden.

Hennef-Geistingen a. d. Sieg. *P. Wilhelm Pütz C. Ss. R.*

Dombau im Heiligen Geist. Von *Josef Höfer.* (140.) Freiburg i. Br. 1939, Herder. Kart. RM. 2.50, Leinen RM. 3.20.

Es geht in diesem Buche um den Sinn unserer Zeit. Bilder aus dem Leben des Theologen Scheeben und des Gesellenvaters Kolping stehen zunächst vor uns — Bauleute Gottes am Dombau des Geistes und an der „Kirche aus lebendigen Menschen". Dahinter als ragendes Sinnbild der erst 1863 vollendete Kölner Dom, dessen Werden zwei Zeiten umspannt, Brücke geworden ist zwischen dem 13. und 19. Jahrhundert — und dabei Sinnbild ewig deutscher Sehnsucht, ewig neuer, ewig alter Fragen und Spannungen des Christen — des Deutschen. Es sind die Fragen um die Neuverkündigung der Botschaft, um Staat und Kirche, um Glauben und Wissen, um Gesetz und Freiheit, die heute glutender denn je vor uns brennen und die aus der Tiefe des 13. Jahrhunderts blutvoll und lebendig auftauchen in der Gestalt Meister Alberts des Großen, des Heiligen, des Deutschen. Auch er stand im Niederbruch einer alten, im Aufbruch einer neuen Zeit. In kühner, jugendlicher Beweglichkeit stand er jener Sturmflut gegenüber, der neuen Weltschau, der im Grunde damals schon erwachenden Moderne — in ebenso frischem Wagemut, wie der junge Dominikanerorden, dem sich Albert anschloß, neue Seelsorgsmethoden gegenüber den Albigensern versuchte.

„Scheeben, Kolping und Albert sind uns Lehrer für die Art, wie wir den Bau am Gottesreich fördern müssen." Und dabei wird uns die Erkenntnis, die uns klein macht und groß zugleich, daß alles menschliche Bauen doch nur, wenn's gut geht, Wollen ist, Säen und Begießen, und nur einer ist, der Wachstum gibt und Leben und Vollenden; daß wir aber trotz dieser Mangelhaftigkeit und Begrenztheit menschlichen Bauens und der Unsicherheit um göttliche Planung weiter schaffen müssen in selbstvergessender Hingabe ans Werk und im sieghaften Wissen darum, daß das Reich, an dem wir bauen, Herrschaftsbereich Gottes ist, und daß Gottes Geist darin waltet.

Ja, wir glauben an den Sinn unserer Zeit. Wir freuen uns, daß dieses Buch geschrieben wurde. Wenn man es gelesen hat, ist man innerlich froher geworden, geht man wieder mutiger an die Arbeit — das ist wohl das größte Lob, das heute einem Buche gespendet werden kann.

Linz a. d. D. *Dr F. Klostermann.*

Belvedere. Monatsschrift für Sammler und Kunstfreunde. Herausgegeben von Dr Alfr. Stix und Dr Heinr. Studer. 13. Jahrg. (1938/1939), Heft 1/4. Fol. (129). Zürich-Leipzig-Wien, Amalthea-Verlag.

Den Reigen der Beiträge in diesem Bande der bekannten Kunstzeitschrift eröffnet eine wertvolle, vorzüglich bebilderte Studie von Justus Schmidt (Linz) über J. B. Fischer von Erlach als Bildhauer. G. F. Hartlaub, Triumph und Melancholie, äußert sich eingehend zu einigen Bildern des Bonifazio Gilda Rosa, Gli affreschi quattrocenteschi del Santuario di Crea, Franz Kieslinger, Gedanken zu einem neuaufgefundenen Giorgione-Bild, Heinrich Bodmer, Die Kunst des Bartolomeo Passarotti, Bruno Thomas, Die Harnischgarnitur Maximilians II. von Jörg Seusenhofer und Franz Kieslinger, Die Tapisserien der Tristan-Serie, steuern neue Erkenntnisse und gute Beobachtungen zu ihren Themen bei.

Den Leserkreis dieser Zeitschrift dürfte am meisten *Matthaeus Kurz* (Heiligenkreuz), Rassische Schönheit altdeutscher Bauten, S. 20—61, anregen. Was die Abhandlung geistvoll und sprachschön über den Sieg der Senkrechten über die Waagrechte in den Zierformen, über die technischen Fortschritte und über die Lichtfreudigkeit der Bauten nach 1100 sagt und an Baudenkmälern der Ostmark (Heiligenkreuz, Lilienfeld, Zwettl) aufzeigt, reicht weit über den Gehalt einer gelegentlichen Studie hinaus. Der Verfasser bietet vielmehr die Ergebnisse langjähriger liebevoller Versenkung in den Geist der Zeit, der in diesen Bauten nicht versteinerte, sondern aus ihnen herausblüht. Weitausholende Stilvergleichungen sichern diese Ergebnisse, die uns in letzter Hinsicht zeigen, wie eigenartig und eigenkräftig der deutsche Geist den Geist des Christentums ergriffen und erlebt hat. Der soeben in Freilegung begriffene alte Kreuzgang in Wilhering bestätigt einige dieser ausgereiften Auffassungen in überraschender Weise.

Linz a. d. D. *Dr Karl Eder.*

Vierzehn Nothelfer. Von Dichtern dargestellt. Herausgegeben von *Carl Hanns Erkelenz*. Mit 14 Holzschnitten von *Switbert Lobisser*. (318.) Freiburg i. Br., Herder. RM. 4.40, in Leinen RM. 5.60.

Ein recht glücklicher Gedanke: die vierzehn Nothelfer werden uns von vierzehn namhaften Schriftstellern vorgeführt. Von diesen seien erwähnt — nicht etwa, um ein Werturteil abzugeben, es sind ja alle Beiträge gut, sondern um einen gewissen Einblick zu gewähren: M. V. Rubatscher (Heilige Notburg), K. H. Waggerl (Leonhard), F. Wibmer-Pedit (Eustachius), D. Viesèr (Barbara) und L. Weismantel (Rochus). Jeder Mitarbeiter hat seine eigene Art der Darstellung; jeder aber versteht es auch, das Wesentliche über seinen Heiligen zu bringen. So ist ein Buch entstanden, das dem schönen Schrifttum sowohl wie der Volkskunde angehört: ein Lesebuch, ein Erbauungsbuch und ein Nachschlagebuch. Die stimmungsvollen Holzschnitte und die gute Ausstattung machen das treffliche Werk noch besonders wertvoll.

Ungenach. *Dr Johann Ilg* (†).

Verlag der „Theol.-prakt. Quartalschrift", Wilhering bei Linz a. d. D. — Eigentümer und Herausgeber: Die Professoren der Phil.-theol. Diözesanlehranstalt Linz. — Verantwortlicher Schriftleiter: Dr Ferdinand Spiesberger, Wilhering bei Linz. — Druck: „Oberdonaudruck", Linz, Landstraße 41.